

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

TABITA TIEDE LOPES

PERCURSOS DO BRANQUEAMENTO:  
Família Prado e Imigração em São Paulo

Guarulhos – São Paulo

2015

TABITA TIEDE LOPES

PERCURSOS DO BRANQUEAMENTO:

Família Prado e Imigração em São Paulo

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da  
Universidade Federal de São Paulo como requisito  
para obtenção do título de Mestre em Ciências  
Sociais

Linha de pesquisa: Pensamento Político, Estado e  
Ação Coletiva

Orientação: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Fernanda Lombardi  
Fernandes

Coorientação: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Alessandra El-Far

Guarulhos – São Paulo

2015

## **Banca Examinadora**

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Fernanda Lombardi Fernandes**

Departamento de Ciências Sociais – Universidade Federal de São Paulo

Presidente da Banca

---

**Prof. Dr. Luís Antonio Coelho Ferla**

Departamento de História – Universidade Federal de São Paulo

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Karen Macknow Lisboa**

Departamento de História – Universidade de São Paulo

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rossana Rocha Reis**

Departamento de Ciência Política – Universidade de São Paulo

Aos meus pais,  
as pessoas que mais me amam  
e que eu mais amo também.

## Resumo

Esse trabalho busca investigar o branqueamento enquanto fenômeno abrangente, imbricado ao processo histórico da racialização, operando, porém em termos próprios. Lançando um olhar sobre seus antecedentes históricos, a pesquisa se detém no contexto brasileiro e paulista, percorrendo os (des)caminhos do avanço branco, do sertanismo à expansão cafeeira. Acompanhando a trajetória da família Prado, vemos a própria elite do século XIX em busca de um projeto político, especialmente nos momentos de crise final da escravidão, quando será buscada uma *saída pelo alto*. Os imigrantes são então trazidos em grande escala, com dinheiro público, em uma política de Estado iniciada pela empresa de Martinico Prado. A *substituição* dos trabalhadores não-brancos por europeus vem atender aos interesses das elites do café, salvando a lavoura e fortalecendo o branqueamento intrínseco ao projeto colonial.

**Palavras-chave:** Branqueamento; Romanismo; Racismo; Imigração; Família Prado

## Abstract

This research deals with the whitening of the population as a comprehensive phenomenon, related with the historic process of racialization, working however with its own terms. Looking at the historic backgrounds, this work is limited by the context of Brazil and of São Paulo state, going through the paths of the white advance, from *sertanismo* to coffee expansion. Following the trajectory of the Prado Family, we see that the 19th century elite looks for a political project, especially in the moments of the final crisis of the slavery, when searches a *way out by the heights*. Thus, the immigrants come in large scale, with public money, in a state policy started by the Martinico Prado's company. The non-white workers's *substitution* by European ones comply with the interests of the coffee elites, saving the farming and strengthening the whitening intrinsic to the colonial project.

**Keywords:** Whitening; Romanism; Racism; Immigration; Prado family

## Agradecimentos

Felizmente a cultura humana é cumulativa, então nunca partimos do nada. Ao longo da minha caminhada, fui percorrendo caminhos já percorridos por outros e outras; muitas pessoas que não conheço me ajudaram muitíssimo por meio de suas obras. Celia Maria Marinho de Azevedo, que tanto me inspirou com seu livro incrível. Petrônio Domingues e Carlos José Ferreira dos Santos, com preocupações tão parecidas com as minhas. Anita Novinsky, Maria Luiza Tucci Carneiro, Ilana Blaj com suas valiosas pesquisas. E os que já se foram, mas deixaram suas obras corajosas: Manoel Bomfim, Franz Fanon, Eric Williams, Décio Freitas, Clóvis Moura e Paulus Gerdes, companheiros de todas as horas nesse trabalho.

Sou muito grata ao Centro de Estudos Africanos da USP e ao professor Kabenguele Munanga e sua equipe, por proporcionarem cursos tão valiosos direcionados a professores da rede pública de ensino e a um público geralmente ignorado pela academia. Lembro aqui especialmente da professora Lígia Fonseca e seus estudos sobre Luiz Gama; também do querido José Carlos, que me incentivou a encarar esse mestrado. Agradeço também a equipe (guerreira) do Núcleo de Consciência Negra da USP, pelas maravilhosas palestras e cursos proporcionados.

Muitos amigos me acolheram na peregrinação que realizei pelo Oeste paulista: Lucas Guedes me recebeu em Campinas, Oliver e Cafu me apresentaram Rio Claro, Miguel Tadeu Vicentim me ofereceu uma exclusiva visita monitorada a Araras, Marcela e sua família me acolheram em Guará e, finalmente, muitas pessoas lindas me mostraram Ribeirão Preto. Para desgosto dos bandeirantes do café e seus descendentes, vocês continuam (de várias formas) resistindo ao processo de branqueamento e de imposição do capitalismo frente às outras formas de organização da vida. Apesar deles, que plantam até hoje mandonismo, racismo e exploração, continuem semeando democracia, socialismo e anarquia.

Os compas de diversas militâncias e ativismos fazem parte do meu acúmulo necessário para esse trabalho. Posso citar o Kilombagem, o Força Ativa, mas há muitos outros e outras. Um beijo para os amigos e principalmente as amigas do Movimento Passe Livre – sem a luta a gente não é nada, né – e finalmente, meus queridos parças do Grupo de Estudos que um dia terá um nome (ou não), Bia Aloyá, Robson e especialmente Mara, por tudo que você é pra mim: referência de mulher, intelectual, revolucionária e principalmente amiga. Sem você na minha vida tenho certeza que esse trabalho não existiria.

Colegas da Unifesp, da graduação e do mestrado! Muito bom estar com vocês. Especialmente Karine, Thiago Fijos, Moisés Stahl, Clayton e o coletivo de compartilhamento de angústias *Fala que eu te escuto*: Luciana, Fernanda, Jennifer, Ana, Rafael Tauil e Cadu, um Prado em minha vida (que foi também meu psicólogo, meu ponto de apoio, companheiro de horas boas e ruins... sou muito grata!). Obrigada a tantos outros amigos e amigas, que sempre me acudiram com referências, ajudas, questões e caminhos. Gente, sem essa interlocução eu não teria tido muitos dos meus *insights*... rs. Obrigada por ouvirem minhas histórias chatas e se empolgar com todos os meus descobrimentos e possibilidades. Sumaia! Obrigada pelas palavras de apoio! Gutenberg e Ju, que me receberam lindamente em Vitória; Paula e Rogério, Débora Lessa, Simone, Déia, Douglas Anfra e Lia Vainer, que me ajuda a pensar sobre os privilégios da branquitude e o meu lugar na luta antirracismo. Obrigada a Mandi, Amanda e Camila por me aguentarem em um momento importante da minha vida e principalmente a Bárbara por ler meus textos e fazer importantes críticas com toda sua experiência de (duas décadas) de vida. Ao Pr. Jorge Pinheiro, que costumo chamar “meu querido amigo e companheiro”, assim como a Naira, casal que tanto amo.

Pai, como não lembrar dos livros que o senhor me deu? Um deles é o da Marilena Chauí, que está referenciado nesse trabalho. Mãe, como olhar para as últimas páginas desse trabalho sem lembrar dos seus cafés, guaranás e vitaminas? Vai ver que é por isso que eu cheguei até o final. Sou muito privilegiada. Tem também as ajudas financeiras sem as quais esse trabalho não seria concluído. Niny, obrigada por sempre acreditar e me dizer com tanta certeza que esse trabalho ficaria bom.

Obrigada à minha orientadora, Maria Fernanda, por me dar a chance de fazer esse trabalho e por confiar em mim, mesmo nos vários momentos em que achei que, no fundo, você não deveria fazer isso (risos). Você teve paciência com os revezes e as mudanças de rumo da pesquisa, me ajudou e eu pude me situar novamente e seguir. Também agradeço à Alessandra El Far pelas aulas, conversas inspiradoras e pelo incentivo. Foi muito bom ter ao meu lado duas mulheres que admiro. Também agradeço aos meus pareceristas, especialmente o professor Luis Ferla, que é parte dos sucessos dessa dissertação (apesar de não ser responsável por suas falhas). Perdoem-me pelo enorme atraso na entrega do trabalho, sou mesmo muito enrolada, preciso melhorar. Registro também o financiamento da CAPES, que me permitiu uma maior dedicação à pesquisa.

“Uma feita a Sol cobrira os três manos duma escaminha de suor e Macunaíma se lembrou de tomar banho. Porém no rio era impossível por causa das piranhas tão vorazes que de quando em quando, na luta pra pegar um naco de irmã despedaçada, pulavam aos cachos pra fora d’água metro e mais. Então Macunaíma enxergou numa lapa bem no meio do rio uma cova cheia d’água. E a cova era que nem a marca dum pé gigante. Abicaram. O herói depois de muitos gritos por causa do frio da água entrou na cova e se lavou inteirinho. Mas a água era encantada porque aquele buraco na lapa era marca do pezão do Sumé, do tempo em que andava pregando o evangelho de Jesus pra indiada brasileira. Quando o herói saiu do banho estava branco loiro e de olhos azuizinhos, água lavara o pretume dele. E ninguém não seria capaz mais de indicar nele um filho da tribo retinta dos Tapanhumas.

Nem bem Jiguê percebeu o milagre, se atirou na marca do pezão do Sumé. Porém a água já estava muito suja da negrura do herói e por mais que Jiguê esfregasse feito maluco atirando água pra todos os lados só conseguiu ficar da cor do bronze novo. Macunaíma teve dó e consolou:

- Olhe, mano Jiguê, branco você não ficou não, porém pretume foi-se e antes fanhoso que sem nariz.

Maanape então é que foi se lavar, mas Jiguê esborrifara toda a água encantada pra fora da cova. Tinha só um bocado lá no fundo e Maanape conseguiu molhar só a palma dos pés e das mãos. Por isso ficou bem negro bem filho da tribo dos Tapanhumas. Só que a palma das mãos e dos pés dele são vermelhas por terem se limpado na água santa. Macunaíma teve dó e consolou:

- Não se avexe, mano Maanape, não se avexe não, mais sofreu nosso tio Judas!

E estava lindíssimo na Sol da lapa os três manos um loiro um vermelho outro negro, de pé bem erguidos e nus. Todos os seres do mato espiavam assombrados.”

Mário de Andrade



## **Percursos do Branqueamento: Família Prado e Imigração em São Paulo**

<b>Introdução</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1 - “Em vias de transformação para branco”</b>	
1.1 Crônica de uma tese na virada do século	9
1.2 Percursos do Branqueamento	18
1.3 Branqueamento e Imigrantismo	29
<b>Capítulo 2 – Pequena história do branqueamento</b>	
2.1 Muito antes de 1500: alteridades, mitos e estigmas	36
2.2 Cruzadas na América: o batismo que torna branco	46
<b>Capítulo 3 - A <i>raça paulista</i>: dos bandeirantes à elite do café</b>	
3.1 <i>Negros da terra</i> : sertanismo e escravização indígena	54
3.2 Limpar o sangue: <i>raças infectas</i> e nobilitação em São Paulo	64
3.3 Paulistas e Emboabas – rancor, disputas e fusões	75
<b>Capítulo 4 – Século XIX e Imigrantismo: <i>Qual povo nos convém?</i></b>	
4.1 A política imperial de colonização e o Germanismo	85
4.2 Martinico Prado, o Romanismo e as “raças latinas”	97
4.3 Sociedade Promotora da Imigração: uma política para <i>substituir</i>	109
4.4 Contradições de uma elite ilustrada	122
<b>Considerações Finais</b>	<b>130</b>
 Referências Bibliográficas	 138
Instituições e Acervos consultados	155
Anexos	156

## Introdução

Este trabalho não é uma crítica aos homens, mulheres e suas famílias que, corajosamente (como todos os imigrantes), deixam seus lugares de origem e atravessam o oceano em busca de melhores condições de vida. As migrações são parte importante da história da humanidade: dinamizam as sociedades, enriquecendo-as social, econômica e culturalmente. O imigrantismo, porém, especialmente em São Paulo nos fins do século XIX, tomou os contornos de uma política que serviu a interesses muito específicos. Nossa reflexão é uma crítica aos que concretizaram essa política, não apenas lucrando diretamente com a empresa imigrantista e depois com o trabalho dos imigrantes, mas garantindo as condições gerais para a continuidade de um determinado projeto de sociedade.

Seguimos uma pista de Clóvis Moura, que na *Sociologia do Negro Brasileiro* aponta para o papel da família Prado na organização da imigração subsidiada em São Paulo. Esse livro, síntese de mais de vinte anos de pesquisa, reúne alguns dos principais elementos da contribuição desse autor; podemos aqui chamar atenção especialmente para o apontamento das mais diversas áreas de atuação da população negra escravizada, assim como de suas profissões especializadas e da relativa valorização social (para além da importância econômica) desses homens e mulheres, apreciados em seus saberes e fazeres na metalurgia e mineração, na manufatura têxtil, no comércio, em práticas terapêuticas e farmacológicas etc. Finalmente, Clóvis Moura mapeia a constituição do mito da incapacidade dessa população para o trabalho, mostrando que a crítica depreciativa aos conhecimentos, técnicas e costumes dos povos africanos está na base do discurso dos imigrantistas, sempre de forma comparativa aos imigrantes europeus. Ele desvela a artimanha dos fazendeiros, especialmente paulistas, em alegar uma escassez de mão-de-obra, observando que o empreendimento imigrantista – o *segundo tráfico* – não apenas *acrescenta* mais trabalhadores ao cenário econômico da expansão cafeeira, mas *substitui* a população negra pela branca nos lugares mais dinâmicos do trabalho, no campo e na cidade. Esse movimento é realizado em nome de transformações sociais e econômicas que, de forma supostamente inevitável, marginalizam a população negra, repelida pelas novas condições de um mercado de trabalho dito livre, moderno e racional (para o qual os imigrantes europeus são apresentados como mais qualificados). Decidimos estudar esse imigrantismo, buscando apreender como os interesses econômicos e sociais dos grandes fazendeiros do café se encontram com a ideologia do branqueamento, que “já tinha precedentes e teve continuadores” (MOURA, 1988, p.80).

Em busca de depurar a noção de branqueamento, encontramos os trabalhos de Lilia Schwarcz, Petrônio Domingues, Celia Maria Marinho de Azevedo e especialmente Andreas Hofbauer, cuja reflexão sobre os critérios de inclusão e exclusão nas sociedades escravistas nos fez refletir sobre o aspecto escorregadio do branqueamento como integração. Os não-brancos, no contexto colonial (e pós-colonial), são mobilizados a aproximar-se de padrões eurocentrados para conquistar aceitação e acesso a oportunidades de ascensão social. Adentramos aqui o terreno da interioridade, da psique, das *máscaras brancas* – e também do desejo, pleno de contradições, que o próprio colonialismo engendra nos sujeitos colonizados: embrenhar-se e pertencer à cultura do colonizador, dita superior. Nos aproximamos também de Frantz Fanon, Albert Memmi, Léon Poliakov e outras referências, percebendo o branqueamento em suas dimensões de assimilação e aculturação. Integrar, no contexto das relações de poder do escravismo e do colonialismo, é garantir o domínio político e econômico, *fagocitando* e buscando transformar o *outro* no *mesmo*.

É importante percebermos a *racialização* das relações sociais como um movimento histórico, passível de ser apreendido e criticado. Na complexa teia de diferenciações tecidas pelos seres humanos – tanto no interior dos grupos quanto em relação às alteridades –, as características fenotípicas foram, por muito tempo, largamente irrelevantes, predominando outros marcadores sociais da diferença que operavam em termos de gênero, pertencimento social, filiação religiosa, cultural, filosófica etc. Em algum momento, porém, especialmente a cor da pele é destacada e passa a ter relevância como critério diferenciador, por motivos que buscaremos identificar.

A noção de raça não é descoberta, mas *inventada* – e mais de uma vez, reinventada. Surgindo do contexto europeu medieval, lapidada pelos conflitos étnico-religiosos ibéricos, a ideia de raça é tomada da aristocracia pela burguesia, que a recicla e aproveita em seu processo de afirmação e expansão colonialista. A curiosidade e a sede de saber, próprios de qualquer sociedade humana, transfiguram-se entre os iluministas em um ímpeto de sistematizar, hierarquizar e essencializar os grupos humanos. Como Todorov (1993), diferenciamos as teorias racialistas do racismo, o que entendemos ser útil para apreender o próprio processo de racialização; no entanto, diferentemente desse autor, sublinhamos a intrincada conexão entre as duas dimensões. As elaborações científicas racialistas já são, em si, racistas; a ciência não é um campo autônomo, e a racialização das relações sociais não pode ser concebida sem o concurso de interesses materiais e históricos.

A mesma ciência (europeia, cartesiana, moderna) que chancela a ideia da raça no século XIX também a desmente no século XX, sem conseguir, no entanto, apagar as marcas da racialização. Assim, em pleno século XXI, as raças continuam *existindo* como categoria sociológica de grande relevância, presentes em diferentes facetas da vida social: nos sistemas de significação, na constituição das identidades coletivas, na distribuição de recursos e poder (SCHUCMAN, 2014). Principalmente, no entanto, segue existindo o racismo: expresso (também) em termos de discriminação e discursos de ódio, o racismo se materializa e reproduz especialmente na legitimação das condições econômicas, sociais e simbólicas herdadas da colonização e do escravismo; um fenômeno estrutural e estruturante, portanto. Aludindo a uma metáfora muito feliz, é possível dizer que “o racismo, filhote da raça, continua a existir mesmo após a morte da mãe” (MUNANGA, 2013, p.519).<sup>1</sup>

Apesar de estar imbricado ao fenômeno histórico da racialização das relações sociais, o branqueamento opera em termos próprios. Queremos refletir sobre as políticas e discursos que enxergam os sujeitos “em vias de transformação em branco” (SCHWARCZ, 2011). Muito antes da emergência da ideia de raça, outros elementos já compunham discursos e legitimavam políticas, como as noções de branco e negro. O branqueamento diz respeito a projetos históricos de longo alcance que – por mais paradoxal que possa parecer – pouco têm a ver com a cor da pele. Sem nutrir a expectativa de esgotar o tema (o que seria, aliás, impossível), trazemos aqui alguns aspectos desse processo histórico multifacetado, ligado aos diferentes interesses do expansionismo árabe-islâmico e europeu-cristão, chegando ao colonialismo nas Américas e finalmente ao Brasil de fins do século XIX. Como vemos, a empreitada exige algum fôlego; foram necessários saltos de análise, resgatando e comparando diferentes contextos e períodos históricos. No entanto, essa reflexão se faz necessária para sublinhar o branqueamento de fins do século XIX em sua dimensão de *continuidade*, situando o imigrantismo tanto em seu contexto mais pontual (especialmente com o fim da escravidão) quanto em suas conexões mais abrangentes, de longa duração. Pensamos que esse método traz elementos para enriquecer o debate contemporâneo sobre o branqueamento no Brasil, preenchendo, quiçá, algumas lacunas e avançando para novas sínteses e questões.

Nesse estudo, entendemos o branqueamento como expressão de uma política que não alcança apenas as populações africanas e seus descendentes. Em geral, os estudos sobre o fenômeno se voltam para as pretensões das elites em *fazer desaparecer* os negros,

---

<sup>1</sup> Utilizamos o termo “raça” em nosso texto, e nem sempre em itálico ou entre aspas: essa pequena palavra comporta realmente muitas significações, em diferentes contextos, como discutiremos ao longo da dissertação.

que de fato ocupam um lugar de maior discriminação no interior da teorização racialista europeia, aproveitada pelas elites nas Américas para reafirmar – de diferentes formas – a ordem social. A ofensiva branqueadora, porém, alcança de forma abrangente todas as populações não-brancas, reunidas em comunidades caipiras, quilombolas etc., e mesmo os eurodescendentes porventura alinhados ao modo de vida desses grupos. Os discursos são múltiplos: em fins do Oitocentos, como veremos, os *bandeirantes do café* assumem uma postura abertamente antinegro apoiando-se em um reconhecimento e idealização do passado de miscigenação com os indígenas. Através de engenhosos mecanismos, porém, a elite cafeeira utiliza esse discurso para justificar seu avanço sobre as terras dos descendentes dos nativos que seus próprios mitos de origem glorificam. Os povos indígenas são alvo, ao mesmo tempo, de um olhar romântico e de uma política de etnocídio.

Em 1911 – mesmo ano do Congresso Mundial das Raças, que analisaremos –, Herman von Ilhering, o diretor do Museu Paulista, vai aos jornais defender o extermínio dos Kaingang, convenientemente apresentados em contraposição aos Tupi dos primeiros tempos coloniais. O grupo indígena vive então justamente nas terras onde se pretende que passem os trilhos de uma estrada de ferro, oferecendo resistência a esse projeto; é preciso, portanto, que a civilização faça “o que a natureza tardaria a conseguir” (SCHWARCZ, 1993, p.172). Infelizmente para as populações não-brancas, elas se encontram justamente *no meio do caminho* da marcha para o progresso, que em São Paulo assume nitidamente os contornos de uma marcha para o Oeste. A expansão cafeeira é também a expansão de um projeto civilizacional que não comporta a diferença; apenas um modo de vida é aceitável: aquele considerado moderno e civilizado, baseado na grande propriedade da terra e na exploração intensiva do trabalho agrícola para exportação, com grande intercâmbio cultural das elites com a Europa. E é para garantir a continuidade desse projeto que a imigração europeia é promovida pelos fazendeiros-capitalistas do café, especialmente paulistas, impondo seus interesses frente aos demais setores da elite nacional.

Como lembra Célia Maria Marinho de Azevedo (2004), que tanto contribui em nossa reflexão, a história não é inexorável: não caminha necessariamente em direção ao que quer que seja. A história é feita por mãos humanas e, portanto, faz-se necessário um exercício constante, um treino do olhar: a expansão cafeeira e a imigração europeia não devem ser naturalizadas, como se tivessem mesmo que ter acontecido; mais do que observar um processo de desenvolvimento, é preciso questionar em qual direção e no interesse de quem

esse processo se *desenvolve*. Sublinhamos nesse trabalho a intencionalidade do colonialismo, da escravidão, da monocultura exportadora e não menos da imigração subsidiada; é preciso ver que milhões de imigrantes pobres não *vieram* simplesmente ao Brasil, mas *foram trazidos*, com dinheiro público, configurando uma política de Estado. Não diremos aqui que a vinda de imigrantes era *necessária*, ecoando os argumentos dos grandes fazendeiros, a quem o discurso interessava pelos motivos que analisaremos. O chamado *problema da mão-de-obra* precisa sempre ser localizado: este não era um problema da *nação*, mas de uma classe, de uma *parte*, portanto, da nação.

No tecimento do texto – entendendo a escolha das palavras e expressões como um processo revestido de decisões políticas –, procuramos pelos termos que sublinhem o movimento e as ações humanas na história, fugindo à essencialização dos lugares sociais. Sempre que possível, fazemos alusão às elites, às classes dominantes, aos fazendeiros e mesmo aos escravizadores, e não a *senhores*; igualmente evitamos a noção de *escravo* e referimos as populações escravizadas e os trabalhadores africanos e/ou indígenas e seus descendentes. Os seres humanos, mesmo submetidos ao trabalho compulsório, nunca deixam de ser racionais e, dentro das possibilidades de seu tempo, sujeitos da história. Também não nos referimos a povos mais ou menos *adiantados*, *evoluídos* ou mesmo *desenvolvidos*; não trabalhamos com a perspectiva linear da história. Os povos são diferentes e, como tais, percorrem também caminhos diferentes; têm histórias, mitos de origem, cosmovisões e dinâmicas próprias.

Nossa reflexão está dividida em quatro capítulos: o primeiro deles apresenta o branqueamento a partir de sua conformação *oficial*, cristalizada na participação de João Baptista de Lacerda e seu assistente, Edgard Roquette-Pinto, no Congresso Mundial das Raças, em 1911. Ali, como representante enviado pelo governo brasileiro, Lacerda faz uma participação-propaganda, *vendendo* uma imagem de um Brasil promissor, de braços abertos aos imigrantes (europeus) e que caminhava decididamente para ser uma nação branca e, portanto, moderna e civilizada. Investigamos, portanto, o discurso emblemático de Lacerda, em sua abrangência e implicações, e em seguida procuramos pelas resistências do movimento negro, encontrando depois a contraposição acadêmica de Florestan Fernandes e seu grupo em um novo cenário internacional que propicia a crítica ao racismo. Buscando alargar o conceito, investigamos os percursos do branqueamento, que não se detém em uma proposição de nuances especulativas e propagandísticas: concretiza-se em diversificadas políticas orientadas

a acelerar a chamada seleção “natural”. A imigração europeia aparece então como a principal dessas políticas, presente no centro dos diferentes projetos de nação das classes dominantes. Seja para fortalecer a grande lavoura exportadora de café ou para constituir colônias baseadas na pequena propriedade e na policultura – e mesmo para fomentar a incipiente industrialização nas cidades –, é a imigração europeia que fornece não apenas os *braços*, mas a base social de uma forma ampla. As elites brasileiras atraem e trazem as famílias de trabalhadores pobres europeus buscando garantir uma maioria branca e adaptada aos interesses de um projeto que continua e atualiza o legado da colonização.

O segundo capítulo nasce do anseio por compreender a fundo o branqueamento, geralmente mencionado nas análises sobre a sociedade brasileira de fins do século XIX e décadas seguintes, mas poucas vezes analisado detidamente e satisfatoriamente. Buscamos aqui pelas origens do fenômeno, encontrando aspectos econômicos em estreita relação com as feições culturais de diferentes sociedades. *Purificar*, tornando *limpo* e *branco*, é uma referência religiosa, simbólica e política comum ao judaísmo, cristianismo e islamismo; no âmbito da expansão árabe-islâmica, a escravização especialmente dos povos africanos é legitimada por discursos pré-raciais que constituem estigmas e mitos de origem de larga repercussão no tempo e no espaço. No alvorecer da chamada época moderna, esses discursos são adaptados pelos povos europeus, e aqui buscamos especialmente analisar essa dinâmica entre os povos ibéricos. Retomando e ressignificando o espírito das Cruzadas, o colonialismo se traduz em termos de dominação político-econômica e ideológica; justifica-se a escravidão e impõe-se a assimilação cultural e a evangelização, que confunde propositalmente as noções de purificação, limpeza e conversão. Aqui enxergamos, portanto, um branqueamento de raízes profundas, que vai aos poucos agregando elementos do processo de racialização em curso.

O terceiro capítulo lança um olhar sobre São Paulo, entendendo que essa investigação é necessária para situar a inserção da família Prado e os discursos do *bandeirismo do café* e do imigrantismo no século XIX. Assim, analisamos alguns aspectos da conformação histórica dessa região, especialmente o sertanismo e a escravização indígena, preponderante até o início das exportações paulistas. Também apontamos algumas especificidades desses colonos que, apesar da forte miscigenação com os indígenas e da presença de muitos cristãos-novos – *raças infectas*, segundo a mentalidade vigente no mundo ibérico –, estavam em busca de honrarias e de um modo de vida senhorial. Finalmente, acompanhamos a vinda do primeiro Antonio da Silva do Prado, no início do século XVIII, e a

trajetória desse *emboaba* e seus descendentes, em um contexto marcado por rancor, disputas e fusões. Buscando demarcar seu território, os antigos paulistas ressignificam a miscigenação com os povos indígenas e pintam o passado com fortes cores, glorificando os sertanistas e lançando as bases para a afirmação de uma *raça paulista*. Nesse desbravamento da história paulista são importantíssimas as pesquisas e reflexões de mulheres como Kátia Abud, Ilana Blaj, Glória Kok e Maria Luiza Tucci Carneiro, além dos registros do incrível mundo dos genealogistas e biógrafos dos sertanistas e das famílias poderosas.

O quarto capítulo discute o imigrantismo no século XIX, apontando para o protagonismo da família Prado na organização da imigração subsidiada em São Paulo, especialmente na última década da escravidão. Trata-se de um período de intensos debates no interior da classe dominante brasileira, nos interessando especialmente as querelas acerca de quais povos interessam ao projeto imigrantista. A imigração em larga escala é organizada em São Paulo pelos irmãos Martinico e Antonio Prado, junto a um pequeno círculo de grandes fazendeiros-capitalistas; esses homens influentes fundam uma empresa – a Sociedade Promotora de Imigração – que lança as bases para a imigração como política de Estado na região, nas décadas seguintes. A literatura sobre a expansão do café é aqui necessária: Paula Beiguelman, Warren Dean, Verena Stolcke, Sérgio Silva e outros; também os estudos sobre a imigração, dentre os quais destacamos o de Paulo Cesar Gonçalves, *Mercadores de Braços*, que certamente atendeu a necessidade apontada por Clóvis Moura de estudos sobre aqueles que sucederam aos traficantes negreiros, os organizadores do *segundo tráfico*. São poucos os estudos sobre a imigração subsidiada em São Paulo e especificamente sobre a Sociedade Promotora de Imigração: iniciam-se com Lucy Maffei Hutter, no início dos anos 1970, orientada por Maria Thereza Schorer Petrone (que já havia aberto caminhos em estudos sobre Antonio Prado, o Barão de Iguape) e Sérgio Buarque de Holanda (com especial interesse pelo legado dos italianos e a questão da imigração). Nos anos 1980 há a dissertação de Maria Eliana Basile Bianco e finalmente os estudos mais recentes de Kátia Cristina Petri e Ivison Poletto dos Santos, que se dedica a questões que nos interessam aqui, especialmente o financiamento público da imigração em São Paulo.

A família Prado nos acompanha por toda essa trajetória, a exemplo de dois outros estudos. Darrell Levi tomou os Prado como um estudo de caso para uma análise da família brasileira e paulista das classes dominantes; Luiz Felipe D'Ávila os projeta como exemplo para uma reflexão sobre o papel do que entende serem as “verdadeiras elites” (de



forma bastante parcial, é verdade, dado que este autor é descendente de famílias aparentadas com os Prado). Nosso estudo parte da reflexão sobre o fenômeno do branqueamento para analisar a elite paulista que impulsiona o imigrantismo, encontrando necessariamente pelo caminho os homens e mulheres influentes desse grupo familiar e seu círculo social. Esse, portanto, é também um estudo sobre a família Prado, porém com um recorte específico – a atuação (decisiva) de seus membros mais relevantes no período de crise final da escravidão, quando a elite do café concentra na imigração subsidiada os seus sonhos brancos, perturbados pelo pesadelo da revolta negra.

Por último e não menos importante, este não é um estudo sobre o negro ou o indígena – que tanto já foram perscrutados como objetos de estudo –, mas sobre o branco. Para superar o paradigma da racialização, é preciso romper com a lógica eurocêntrica que situa o branco no lugar da norma, do universal, daquele que pode apontar os *outros* como específicos e exóticos; é preciso também romper os pactos narcísicos (BENTO, 2002) que desresponsabilizam os brancos pela produção e reprodução de estruturas econômicas, sociais e simbólicas racistas. Procuramos aqui oferecer uma contribuição sobre o *problema do branco* brasileiro e paulista, refletindo sobre a conformação histórica de seu lugar social, seus mitos de origem e suas referências árabes, germânicas e principalmente greco-romanas/ latinas, reforçadas com a maciça imigração italiana de fins do século XIX. Buscamos assim nos aproximar dos importantes estudos contemporâneos da branquitude, desejando que bons ventos também os tragam do campo da psicologia para as ciências sociais.

\*\*

## Capítulo 1 - “Em vias de transformação para branco”

### 1.1 Crônica de uma tese na virada do século

Nos primeiros anos do século XX, um grande evento internacional começa a ser preparado a partir de uma resolução da Segunda Conferência de Haia, em 1907. O sociólogo inglês Gustav Spiller, financiado por uma entidade ligada ao pensamento humanista moderno, trabalha por dois anos na organização e divulgação do evento. São convidados antropólogos e etnógrafos, intelectuais e pesquisadores de diversas origens, além de autoridades políticas (inclusive das administrações coloniais) de mais de 50 países da Europa, América, África e Ásia. Em um contexto de avanço do imperialismo europeu – em que as disputas acirradas entre as potências europeias apontam para conflitos ainda maiores –, o jornal *The Ethical World* resume bem o propósito do evento: “os brancos, cuja consciência desperta com a ideia do dever, convidam os negros e os amarelos, seus irmãos, a estreitar mais liames de amizade” (Lacerda apud SCHWARCZ, 2011).

Finalmente, tem início o Congresso Universal das Raças, em 26 de julho de 1911, estendendo-se por quatro dias na Universidade de Londres, na Inglaterra. Um questionário entregue aos participantes sintetiza as principais questões que ocupam então corações e mentes. O levantamento busca identificar se, na opinião dos participantes, é legítimo argumentar que as diferenças de características físicas correspondem a diferenças mentais; também busca-se apreender se as características antropológicas observáveis em “raças particulares” são permanentes ou podem sofrer modificações “por força do meio ambiente, da educação, do sentimento público ou das condições econômicas e sociais”; finalmente, questiona-se sobre a existência ou não de “provas justas” que atestem a existência de “raças substancialmente superiores” (SOUZA e SANTOS, 2012).

O Congresso realiza um verdadeiro levantamento do *estado da arte* dos estudos relacionados ao tema da raça. Ao longo de 8 sessões temáticas, mais de 50 palestras são proferidas, abordando e problematizando as condições de progresso das raças humanas, as questões inerentes ao contato entre as diferentes civilizações, a consciência moderna em relação à questão racial e as ações positivas no sentido da promoção da paz entre as raças, além de abordagens específicas sobre cada país, trazidas por seus respectivos representantes (SCHWARCZ, 2011). A quinta e a sexta sessões contam com a participação de João Baptista de Lacerda, o representante brasileiro no Congresso. Junto a ele estão mais dez palestrantes,

dentre eles dois importantes intelectuais vindos dos Estados Unidos: W. E. B. Du Bois, com um trabalho sobre as condições de vida dos negros no país, e o dakota/ sioux Charles Eastman, discorrendo sobre a situação dos indígenas; também participam o escritor sul-africano John Tengo Jabavu, tratando sobre as “raças nativas da África do Sul”, e o líder evangélico nigeriano Mojola Agbebi, que apresenta um estudo sobre “o problema do negro no Ocidente” (SOUZA e SANTOS, op.cit.).

Lacerda é então um respeitado intelectual no Brasil. Em uma época em que os médicos também se consideram antropólogos, suas pesquisas alcançam um amplo espectro que vão da fisiologia e microbiologia às moléstias tropicais e suas profilaxias, passando pelos estudos morfoanatômicos e craniométricos de grupos indígenas como os aimorés, pejorativamente chamados de botocudos. Tendo sido ministro da Agricultura, é nomeado Diretor do Museu Nacional em 1895, cargo que ocupa ainda em 1911. Foi o primeiro a ministrar ali um curso de antropologia, ainda que o programa mais lembrasse um curso de anatomia (SCHWARCZ, op.cit.). Também trabalha junto a outro importante médico-antropólogo, Louis Couty, no laboratório de fisiologia experimental; a comunicação de Lacerda no Congresso está permeada das elaborações do intelectual francês.<sup>2</sup> O respeitado médico e pesquisador vai ao Congresso acompanhado pelo jovem colega Edgar Roquette-Pinto, que lhe auxilia na organização dos dados estatísticos e informações apresentadas no Congresso (SOUZA, 2011, p.88). Os intelectuais são enviados pelo governo do Marechal Hermes da Fonseca, que lhes confia a responsabilidade de falar em nome do país.

A comunicação de Lacerda, publicada na íntegra por Lilia Schwarcz (2011), é um documento importantíssimo. Longe de ser apenas o registro das elucubrações de um pensador, é a crônica da mentalidade de uma época e, mais do que isso, de uma política de Estado então em curso. O palestrante é a maior autoridade da qual o governo dispõe para representar o país no Congresso: ele fala em nome da jovem República, fortalecendo uma imagem progressista, industriosa, laica e, como veremos, ansiosamente aberta aos imigrantes (europeus). Realizando um balanço do Brasil colonial e imperial, sua participação sintetiza oficialmente a política e o ideário branqueador naquele momento, discorrendo sobre as perspectivas e o projeto de nação do grupo republicano dominante. Em um incrível exercício de retórica, a ciência racialista é endossada e, ao mesmo tempo, questionada e contraposta;

---

<sup>2</sup> Em seu livro de 1884 (*Ebauches Sociologiques*), o diagnóstico de Louis Couty é enfático: “tentei provar que foi a colonização pelos africanos escravizados que produziu todos os males do Brasil e indiquei a colonização por homens livres da Europa como o único remédio possível” (SKIDMORE, 1976, p.47).

ideias contraditórias são defendidas conjuntamente, amalgamadas, com algum sucesso. Finalmente, é possível vislumbrar em Lacerda elementos de novos discursos que, nas décadas seguintes, estarão presentes no quadro que será pintado do Brasil, em especial o mito da democracia racial. Por tudo isso, entendemos ser importante realizar uma análise cuidadosa dessa palestra, síntese oficial da tese e da política do branqueamento no Brasil.

A comunicação de Lacerda tem como título *Sur les métis au Brésil* [Sobre os mestiços no Brasil], um tema apresentado como sendo de “importância extraordinária” no país, onde é muito elevada a proporção de mestiços. Diferenciando conceitualmente raça e espécie, o médico-antropólogo afirma então brancos e negros como raças diferentes e definidas, ao contrário dos mestiços, que não formam uma “raça verdadeira” em função da falta de fixidez das características físicas sujeitas a muitas variações a cada cruzamento novo, “tendendo ora ao tipo branco, ora ao tipo negro”:

Essa tendência inata do mestiço, privando-o de qualidades próprias de uma raça fixamente constituída, tem um valor considerável nas transformações que sofrem, durante o curso dos anos, as populações misturadas, nas quais os cruzamentos não obedecem a regras sociais precisas; nas quais os mestiços têm toda a liberdade de se unir aos brancos, criando produtos que se aproximam cada vez mais do branco que do negro. (Lacerda apud SCHWARCZ, 2011)

Os negros trouxeram muitos males ao Brasil, segundo Lacerda (ecoando Louis Couty). Vícios, concepções errôneas sobre a vida e a morte, superstições grosseiras, fetichismo, baixo sensualismo: “tal é a triste herança que recebemos da raça negra”, afirma o pesquisador ao Congresso. Trata-se de uma consequência da forma como os portugueses lidaram com a raça negra, não temendo misturar-se, ao contrário do anglo-saxão que, “mais zeloso da pureza de sua linhagem”, manteve o negro à distância, “servindo-se dele apenas como um instrumento de trabalho”. Lacerda entende ser “um fato curioso e notável” que os americanos do norte mantivessem, até então, “a raça negra separada da população branca” – e continua: “para a desgraça do Brasil”, aqui se deu justamente o inverso, tendo o branco se misturado ao negro “com tão pouca discricção”. As mazelas dos períodos anteriores – as crueldades do tráfico e da escravidão – são lamentadas, mas a maior lamentação recai sobre o fato de terem os senhores “feito suas escravas de concubinas”, gerando desde cedo tantos frutos e envenenando “as fontes das gerações atuais”.

Os mestiços, porém, não são alvo de tantas acusações por parte de Lacerda. “Mais ativos e inteligentes que os negros”, diz ele, adentram a casa-grande e aproveitam as oportunidades oferecidas pelos senhores, iniciando uma lenta ascensão na escala social “seguindo as leis da seleção intelectual”. Imagens idílicas da escravidão são então evocadas: “quantas vezes nós vimos”, lembra-se ele, “senhores que não tinham nenhum problema em incluir à mesa da família seus pequenos escravos mulatos”; cuidavam de sua alimentação, de suas roupas e os tratavam durante a doença “com doçura e bondade”. Mulatas vestidas segundo a moda acompanhavam as filhas de seus “mestres” aos passeios, e não era raro ver o filho do senhor acompanhado por um mestiço de mesma idade nas caçadas e nos bailes campestres “frequentados por pessoas de todas as classes”.

Passa-se a uma típica descrição antropológica dos mestiços brasileiros: os cabelos, os olhos, os lábios espessos, a “coloração escura da mucosa gengival”, “o índice cefálico e nasal” e finalmente “a cor inteiramente variada, desde o amarelado ou cor de oliva escura até o branco fosco”. Tipos de formas graciosas e proporcionais podem ser encontrados, sobretudo no sexo feminino, “ainda que não se possa dizer”, pondera, “que os mestiços sejam exemplo de beleza”. Também não herdaram dos negros a robustez física e a força muscular, sendo nisso “visivelmente inferiores aos negros”. Características psicológicas são mencionadas: os “instintos voluptuosos”, a audácia, a imaginação com que são dotados etc. Do ponto de vista moral, porém, “não se pode confiar cegamente em sua lealdade ou em sua probidade”; mostram poucas aptidões para a vida comercial ou industrial, sendo pouco práticos em seus negócios, volúveis, dissipando suas posses. Ninguém, no entanto, pode negar “sua inteligência viva, suas tendências literárias e científicas ou sua capacidade política”: entre os mestiços brasileiros, podem-se contar escultores, pintores, poetas, músicos, magistrados, oradores eloquentes, literatos notáveis, médicos e engenheiros sem comparação, graças às suas aptidões técnicas e capacidades profissionais. Lacerda conclui, oferecendo um contraponto às teorias racialistas hegemônicas na Europa:

Vê-se bem que, contrariamente à opinião de diversos escritores, o cruzamento da raça negra com a raça branca não resulta, em geral, em produtos de uma intelectualidade inferior. E, se esses mesmos produtos não podem rivalizar em outras qualidades com as raças mais fortes do tronco ariano, (...) não se pode mais colocar esses mestiços no nível de raças realmente inferiores (...). (Lacerda apud SCHWARCZ, op.cit.)

Apesar dos tabus em torno da mestiçagem e da percepção científica então vigente a respeito dos mestiços – tidos como inferiores, degenerados e mesmo inférteis –, Lacerda aponta para um cenário promissor. No Brasil, diz ele, os mestiços vinham tendo um papel notório, como na campanha em favor da abolição da escravidão, “lutando contra os proprietários de escravos” que eram “protegidos pelos governos conservadores do Estado”, ou na Guerra do Paraguai, “combatendo heroicamente” e dando prova de sentimentos patrióticos. Finalmente, foi graças a seu apoio que “a República pôde se levantar sobre as ruínas do Império”; desde então, os preconceitos de raça e cor, “que nunca foram muito enraizados no Brasil, como sempre vimos entre as populações da América do Norte”, perdem ainda mais força. A porta aberta por esse regime deixará penetrar “muitos mulatos de talento” nos mais altos lugares do país, como já tem ocorrido no Congresso Nacional, nos tribunais, na carreira diplomática, na instrução superior. A sequência da reflexão merece ser lida na íntegra.

As uniões matrimoniais entre os mestiços e os brancos não são mais repelidas, como já foram no passado, a partir do momento em que a posição elevada do mulato e suas qualidades morais provadas fazem esquecer o contraste evidente de suas qualidades físicas, e que sua origem negra se esvai pela aproximação das suas qualidades morais e intelectuais dos brancos. O próprio mulato esforça-se por meio dessas uniões em fazer voltar seus descendentes ao tipo puro do branco. Já se viu, depois de três gerações, os filhos de mestiços apresentarem todas as características físicas da raça branca, por mais que em alguns persistam ainda alguns traços da raça negra devido à influência do atavismo. A seleção sexual contínua aperfeiçoa sempre ao subjugar o atavismo e purga os descendentes de mestiços de todos os traços característicos do negro. Graças a esse procedimento de redução étnica, é lógico supor que, no espaço de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós. (Lacerda apud SCHWARCZ, op.cit.)

Para além dos mecanismos da “seleção sexual contínua”, Lacerda defende que o branqueamento estava dado pelo próprio negro: ele mesmo procura as condições de seu aniquilamento. Depois da abolição, descreve ele, “o negro entregue a si próprio” começou a sair dos grandes centros civilizados, fugindo do progresso “ao qual não se poderia adaptar”. Vivendo sem recursos suficientes, “sem procurar melhorar sua posição social” e sujeito a “todas as causas de destruição”, o negro “tende a desaparecer” do território, refratário e rebelde à civilização, como uma raça “destinada à vida selvagem”.

Apesar de uma ênfase maior em relação ao desaparecimento do negro, também é lembrado por Lacerda o “puro tipo indígena” que, “completamente selvagem”, ocupa ainda pequenas regiões dispersas no norte e no centro do Brasil. Esses tendem, igualmente, segundo o cientista, a se modificar e desaparecer, como os indígenas da Austrália após a invasão dos anglo-saxões. Com satisfação, ele descreve a política republicana em curso, baseada em uma “catequese laica” e no incentivo à formação de pequenos centros, tudo “perfeitamente dirigido” e entregue aos cuidados do governo federal.

Nós não acreditamos que estes núcleos indígenas possam prosperar e influenciar o progresso futuro do Brasil; durante muito tempo eles viverão uma existência mirrada e terminarão por se dissolver, quando se colocarem em contato mais imediato com a civilização que penetra gradualmente nas regiões desconhecidas do Brasil. (Lacerda apud SCHWARCZ, op.cit.)

Lacerda menciona ainda outras “raças particulares”, constituídas por mestiços de brancos e índios, que se encontram nas regiões limítrofes, pouco povoadas ainda. São eles o “gaúcho”, no extremo sul, o “jagunço” na região central, e o “caboclo” no extremo norte. Esses “tipos étnicos”, muito resistentes aos rigores do clima, são perfeitamente adaptados às condições do meio onde vivem, constituindo-se instrumentos excepcionais de trabalho na derrubada de florestas, nos empreendimentos de criação de animais e nas atividades extrativas. Trata-se, porém, de populações instáveis, nômades, semisselvagens, refratárias a toda civilização. Tendem igualmente a desaparecer “à medida que a civilização penetrar progressivamente” através da navegação dos rios, das estradas de ferro etc.

Em lugar de todas essas populações, deverão estar os brancos, especialmente vindos das *raças latinas*. Lacerda se entusiasma relatando que, nas grandes cidades, já vai predominando o “elemento branco estrangeiro”, especialmente o português, o espanhol e o italiano; dedicando-se ao comércio, às indústrias e a todas as “melhorias materiais”, misturam-se pouco a pouco entre eles, constituindo uma população mista. Nas regiões mais distantes, imigrantes da Itália e também da Alemanha dedicam-se à “indústria rural”, conformando pequenas colônias nas quais “o negro e o mestiço são rechaçados e considerados como maus elementos”. São esses imigrantes que formarão “uma população de aparência toda europeia”, modificada pelo clima tropical: vigorosa, inteligente, amiga do progresso, plena de ardor ao trabalho, sabendo se utilizar de todas as conquistas da civilização para melhorar as condições de sua existência. No espaço de um século, a população brasileira estará para os

povos latinos da Europa como os Estados Unidos da América do Norte estão frente aos povos anglo-saxões do Velho Continente. “Os mestiços e o negro” terão dado lugar ao “completo desabrochar das raças superiores”:

O Brasil, então, tornar-se-á um dos principais centros civilizados do mundo; este será o grande mercado da riqueza da América, explorando todas as indústrias, aproveitando todas as facilidades de transporte para o comércio exterior e intracontinental, transbordando uma população ativa, empreendedora, que preencherá as grandes cidades do litoral, e se difundirá em seguida pelas vastas planícies do interior. (Lacerda apud SCHWARCZ, op.cit.)

A participação de Lacerda no Congresso inclui a apresentação de uma pintura de 1895, do espanhol Modesto Brocos y Gómez (1852-1936), ilustrando perfeitamente a perspectiva abordada. Na imagem se vê um homem branco à direita, uma senhora negra à esquerda e uma jovem mulher mestiça no centro, com uma criança branca no colo. O homem sorri benevolente e a senhora ergue as mãos aos céus, em agradecimento; no ponto de fuga da imagem está o menino, que segura uma fruta.<sup>3</sup> A cena invoca nitidamente a iconografia cristã, aludindo ao imaginário da natividade; como aponta Lilia Schwarcz, num contexto marcado pelo catolicismo popular, a representação ganha um tom “milagreiro”. Não por acaso, o nome da obra é “Redenção de Can”, referência sobre a qual falaremos mais adiante. “O negro passando ao branco, na terceira geração, por efeito do cruzamento de raças” – é a legenda inserida por Lacerda, sempre em tom didático e propagandístico, dissipando qualquer sombra de dúvidas sobre a leitura da obra.

Ao fim e ao cabo, os médicos-antropólogos foram enviados ao Congresso Mundial das Raças com um único objetivo: na esteira de iniciativas que remontam ao governo imperial, era necessário “vender” uma imagem positiva do país, impulsionando a atração de imigrantes e investimentos estrangeiros (SOUZA e SANTOS, op.cit.). Lacerda encerra sua participação sublinhando as virtudes do Brasil – o caráter pacífico de seu povo, a imensidão do território, as riquezas naturais tão glorificadas, seu sistema de governo estabelecido “sob bases puramente democráticas” e finalmente as leis recentemente votadas favorecendo a imigração, assegurando os direitos dos estrangeiros. “Sem medo de faltar à verdade”, assegura, “o Brasil está pronto para acolher em seu vasto seio o êxodo dos povos europeus”.

---

<sup>3</sup> A reprodução da pintura está incluída como anexo deste trabalho.



No ano seguinte ao Congresso, João Baptista de Lacerda publica um artigo rebatendo críticas que havia recebido desde sua participação no Congresso. As críticas são duras, mas – ao contrário do que poderíamos ansiar ao longo dessa leitura – não se referem à caracterização de Lacerda das *raças* não-brancas como inferiores ou à profecia de que serão varridas pelo avanço do progresso e da civilização. Nos rarefeitos círculos intelectuais da elite naquele momento, poucos são os que discordam dos pressupostos das teorias racialistas; os críticos de Lacerda (que ele não nomeia) se incomodam com outros aspectos de sua palestra: o apontamento do prazo de um século para a concretização do branqueamento da nação – prazo visto como demasiadamente longo – e a apresentação de dados estatísticos apontando a população brasileira como sendo formada, em sua maioria, por negros e mestiços. A atitude é vista como antipatriótica, rebaixando perante o estrangeiro “os créditos do país” (Lacerda apud SOUZA e SANTOS, op.cit.).

Defendendo-se das críticas, Lacerda aponta-as como injustas e parciais, lembrando que suas opiniões foram “fundamentadas na observação e na ciência”; também observa que seu trabalho foi exaltado pelos participantes do Congresso e pela imprensa europeia. Segundo ele, o jornal londrino “Morning Post” o elogiou como tendo apresentado “uma das mais práticas e úteis contribuições prestadas ao Congresso”; também o intelectual e ativista estadunidense Du Bois destacou a importância de seus apontamentos sobre a participação dos mestiços na vida política e literária do país; não temos notícias sobre a opinião de Franz Boas mas, a partir desses dados, podemos inferir que foi também positiva. Anos mais tarde, Gilberto Freyre lembraria a considerável influência internacional que teve o ensaio apresentado por Lacerda (SOUZA e SANTOS, op.cit.).

A grande aceitação que teve o trabalho de Lacerda (inclusive por setores destacados da intelectualidade negra) só pode ser compreendida a partir de um esforço para captar o ambiente intelectual de então. A tese de Lacerda se contrapunha a outras teses que – na esteira de Renan, Le Bon, Paul Broca, Lapouge, Lombroso e Gobineau – enxergavam a miscigenação como fator de degeneração da espécie. O representante brasileiro trazia, em alguma medida, uma saída original: a mestiçagem, em geral percebida em chave negativa, não gerava sempre tipos inferiores; no Brasil os mestiços tinham sucesso em diversas áreas, sendo inclusive aceitos no seio da sociedade branca. A premissa amplamente compartilhada da superioridade dos brancos autoriza a postura condescendente: os brancos brasileiros “aceitavam” e “toleravam” os negros, índios e mestiços, “dando-lhes a chance” de um

amálgama e, portanto, de um melhoramento, uma ascensão e, finalmente, uma redenção – como sugere a pintura de Modesto Broccos. Assim, a tese do branqueamento se apresenta com uma face pretensamente antirracista: no Brasil, os brancos não segregavam as populações “de cor”, mas se misturavam a elas. Seria por conta da ausência de “prejuízos raciais” que os brasileiros se tornariam, em um futuro mais ou menos distante, “uma só raça”; em nome do não-racismo, anuncia-se cordialmente o desaparecimento dos não-brancos.

É importante observar que, em fins do século XIX, a tese do branqueamento não era ainda consensual entre as elites brasileiras. Se adentrarmos o interior do debate naquele momento, veremos que a ideia europeia da mestiçagem como elemento fatal de degradação também tem ressonância. O principal expoente é Nina Rodrigues, outro médico autoproclamado antropólogo, para quem “o mestiçamento não faz mais do que retardar a eliminação do sangue branco” (RODRIGUES, 2008, p.25). Aqui, o encontro das raças é visto como um fenômeno sombrio que levará inevitavelmente a uma “involução africanizante” – ao invés de um *branqueamento*, haveria um *enegrecimento* da população, condenando o país ao atraso e à barbárie. Junto a Rodrigues há outros setores titubeantes, como Sílvio Romero, que por vezes anuncia que o país só seria branqueado depois de muitos séculos. Branquear a população é então um anseio de contornos não firmemente estabelecidos entre as elites brasileiras, que compartilham apenas uma certeza: o Brasil não poderia ser negro nem indígena, e seria igualmente ruim que fosse mestiço.

No início do século XX, como vemos, o cenário é outro. A maior parte da elite tem uma perspectiva que se apresenta como *otimista*, entendendo que, de alguma forma, os brancos conseguirão se hegemonizar sobre os não-brancos e *salvar* o país da degradação. No centro dessa mudança de perspectiva estão milhares de famílias europeias trazidas por uma política de imigração em larga escala, possibilitando mudanças efetivas na demografia de regiões inteiras. O futuro afinal era branco – mas também moderno, capitalista, industrial, além de integrado comercial e culturalmente. Conformava-se aos ideais republicanos, positivistas, liberais, alinhando-se aos valores da civilização ocidental e eurocentrada. O território não deveria apenas ser ocupado por uma nova *raça*, mas por uma forma específica de sociedade. Não apenas os negros desapareceriam, mas os não-brancos de uma forma geral, e mesmo os brancos que porventura vivessem de forma “refratária a civilização”, junto aos chamados “tipos étnicos particulares”. Raças (e formas societárias) atrasadas e incivilizadas tendiam ao desaparecimento: a marcha do progresso a tudo arrastaria.

## 1.2 Percursos do branqueamento

Ao rememorarmos o pensamento dos homens que sustentaram a tese do branqueamento, na virada do século XIX para o XX, somos tomados por certo mal-estar. Além de um estranhamento em relação aos termos e raciocínios utilizados, paira sobre nós “uma espécie de má consciência em relação à larga adoção dessas doutrinas em território nacional” (SCHWARCZ, 1993, p.20). A dimensão da implausibilidade dos discursos é constrangedora: como foi possível que tais ideias tenham sido ventiladas, defendidas abertamente e, mais do que isso, como alcançaram o status de ciência? (ORTIZ, 1985, p.13). Além disso, a noção de branqueamento é geralmente mencionada nas análises sobre a realidade brasileira desse período, mas poucas vezes há o esforço de definição do fenômeno; em geral o branqueamento aparece como elemento de um cenário que estava posto mas, mesmo camuflando-se em meio a paisagem histórica, é um personagem determinante, surgindo por vezes com força capaz de mobilizar pessoas, instituições e políticas. Afinal, perguntamos, o que é o branqueamento?

As ideias desses influentes brasileiros são mesmo indigestas para nós, e talvez por isso sejam, em geral, situadas em um lugar distante, uma espécie de pré-história das Ciências Sociais no Brasil. João Baptista de Lacerda e seus pares recebem por vezes um tratamento caricatural por parte dos estudiosos contemporâneos: suas elaborações teóricas são vistas como anacrônicas, apresentadas como produto das apreensões de uma elite deslumbrada com a Europa. São também entendidas como cópias ou reflexos das teorias europeias, reproduzindo modelos e paradigmas tomados cegamente como verdades. O brasilianista Thomas Skidmore é particularmente explícito em relação a essa visão, sendo muito citada sua síntese desse momento:

A questão da raça e os problemas afins, de determinismo climático, eram, a esse tempo, objeto de aberta discussão na Europa. Os europeus não hesitavam em expressar-se em termos pouco lisonjeiros à América Latina e ao Brasil, em particular, por causa da sua vasta influência africana. Os brasileiros liam tais autores, de regra sem nenhum espírito crítico. E ficavam profundamente apreensivos. Caudatários, na sua cultura, imitativos, no pensamento – e cômicos disso – os brasileiros do meado do séc. XIX, como outros tantos latino-americanos, estavam mal preparados para discutir as últimas doutrinas sociais da Europa. (SKIDMORE, 1976, p.13)

A compreensão contemporânea sobre a constrangedora e aparentemente caduca tese do branqueamento não diminui a forte legitimidade que esta conquistou na comunidade científica de então, com fortes lastros nas decisões dos centros de poder. Como sublinha Luis Ferla – retomando Michel Foucault, Bruno Latour e Stephen Jay Gould –, é preciso considerar a dimensão da ciência como processo, mobilizado a partir de controvérsias e negociações. As disputas pela construção e imposição de novos paradigmas se dão em uma região cinzenta, dinâmica, porém situada “do lado de dentro das fronteiras da ciência” (FERLA, 2009, p.45). Nesse sentido, as teorias racialistas do século XIX não constituem uma proto-ciência – afirmação que poderia nos confortar, sugerindo que esse lugar foi depois ocupado pela ciência legítima, *verdadeira*. Ao contrário, é preciso reconhecer que somos herdeiros dessas elaborações; se elas nos parecem esdrúxulas, devemos dedicar uma crítica consequente ao arcabouço teórico e ideológico que lhes subsidia. Como aponta Eugenia Foster (2004, p.100), se hoje soam inócuas as principais teorias racialistas, o mesmo não se pode dizer da herança cultural que carregamos – com seus arquétipos, simbologias e estigmas – e das consequências de um colonialismo escravista atravessado pelo racialismo.

Os estudos brasileiros, de uma forma geral, continuam ligados a uma tradição eurocentrada, pouco se movendo em torno de outras possíveis referências para além daquelas recebidas da antiga metrópole e suas nações vizinhas. Os povos indígenas continuam sendo vistos na condição de minoridade, ecoando as imagens de um pertencimento a um estágio infantil de evolução. Não se concretiza sequer a necessária tutela que resultaria dessa visão – segue o etnocídio, impondo hidrelétricas, cana, soja e uma *integração* a base de trabalho em condições análogas a escravidão. O avanço da sociedade industrial e capitalista parece mesmo inexorável, como um *destino manifesto*, lembrando a ideologia da Marcha para o Oeste nos Estados Unidos. Continuamos desconhecendo a história e as contribuições – filosóficas, científicas, tecnológicas – dos povos africanos, reproduzindo interpretações que validam e atualizam estigmas e mitos fundadores do racismo. Quase quatro séculos de escravização continuam sem qualquer compensação; a marginalização da população negra continua sendo vista como inevitável, resultando de sua própria inadaptação a um mercado de trabalho capitalista, moderno e racional. Finalmente, como veremos, a imigração é ainda rememorada e estudada a partir dos paradigmas herdados dos imigrantistas; a imagem desses imigrantes continua sendo alimentada – especialmente em São Paulo – como símbolos do trabalho, da modernidade e do progresso, em contraposição às populações que foram escravizadas, que seguem retratadas como indolentes, incapacitadas e, afinal, inferiores.

A crítica à tese do branqueamento não é recente e não proveio da Academia. Para além da resistência dos povos indígenas, que não conseguiremos aqui abarcar, o movimento negro levantou vozes de denúncia à ideia escorregadia de que não havia racismo no Brasil e, por isso, a tendência era o desaparecimento dos não-brancos, *aceitos* e *incorporados* à sociedade branca.<sup>4</sup> José Correia Leite, militante desde os anos 1920 em São Paulo, relata um pouco dessa luta em seu longo e valioso depoimento, colhido por Luiz Silva, o Cuti, nos anos 1980 e publicado em 1992. Participando ativamente da organização de bailes, grêmios, sociedades beneficentes e organizações políticas “da classe dos homens de cor”, como se dizia, o autodidata José Correia Leite foi o fundador de um dos principais jornais da imprensa negra, *O Clarim d’Alvorada*. O ambiente vivenciado por um negro paulistano em plena vigência da tese do branqueamento é descrito nos seguintes termos:

Quando um branco dava um sorriso para o negro, o negro tinha que aceitar aquilo como um favor. (...) É um dos preconceitos mais safados que pode haver. (...) É o tipo do preconceito brasileiro. E a luta na época da minha militância era discutir a existência do problema no Brasil. Os primeiros chefes da nação brasileira na República, os que ficaram com a responsabilidade do abandono dado ao negro, nunca se preocuparam com isso. Eles podiam ter amparado pelo menos a última geração saída da escravidão. *Para justificar essa omissão inventaram a história de que o negro, dali não sei quantos anos, ia desaparecer.* E até hoje eu estou esperando o negro desaparecer. Eu estou vendo é que está aumentando. Houve um tempo em que se ouvia muita gente dizer que a nossa luta não tinha razão de ser porque o negro ia desaparecer. *Foi uma ideia gerada por estudiosos.* (LEITE, 1992. Destaques nossos)

Jornalistas, intelectuais e artistas negros denunciavam de várias formas a situação de abandono e marginalização imposta à população negra desde o pós-abolição; Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos são emblemáticos desse momento de angústias, catarse e organização, materializado no Teatro Experimental do Negro, na Revista Quilombo e em outras iniciativas. No início dos anos 1950, a importante pesquisa realizada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) mobiliza a comunidade negra a partir do trabalho de Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira e outros. Podemos novamente acompanhar as memórias de José Correia Leite:

---

<sup>4</sup> Ainda há poucos estudos sobre essa primeira contraposição e resistência à tese do branqueamento, conforme sintetizada e assumida pelas elites do país na virada do século XIX para o XX.

O primeiro seminário foi na Biblioteca Municipal. Estiveram lá no auditório negros importantes, graduados em especialidades, com floreios de oratória... (...) Dentre as três partes da pesquisa (de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia), a mais bem feita foi a de São Paulo, pois na metodologia os professores utilizaram os alunos para saírem pelas ruas, irem à porta de fábrica etc. (...) E assim foi vista uma das mais controvertidas partes da realidade brasileira. (LEITE, op.cit., p.152-153)

De fato, a pesquisa surpreende por contrariar seus próprios pressupostos: no contexto do fim da Segunda Guerra, buscava-se um exemplo de boas relações interétnicas para propagandar ao mundo, e o Brasil era visto como um país livre de preconceitos *raciais*. Quatro décadas haviam se passado desde a participação de João Baptista de Lacerda no Congresso Mundial das Raças, e nesse meio tempo Gilberto Freyre publicou sua principal obra, Casa Grande e Senzala, “mais casa grande do que senzala”, observa José Correia Leite (op.cit, p.17). O intelectual pernambucano sublinhava os traços de uma sociedade que, apesar das violências, testemunhou encontros de *confraternização* entre as raças, dando origem a uma sociedade mestiçada, multicultural e, nesse sentido, democrática. A pesquisa da Unesco, no entanto, aponta para outra realidade: a persistência de mecanismos de discriminação que evidenciam uma forte correlação entre cor/ *raça* e status socioeconômico. O Brasil, em outras palavras, não é o exemplo a ser seguido que se pensou; a tese do branqueamento apresentada por Lacerda, já revisitada por Freyre, vai perdendo a legitimidade.

Em estreito diálogo com o movimento negro, Florestan Fernandes prossegue com os estudos, formando também outros pesquisadores que se dedicam à investigação sobre as relações ditas *raciais*. Os debates se voltam para os mecanismos de discriminação que, especialmente em São Paulo, marginalizam a população negra desde a abolição, privilegiando especialmente os imigrantes italianos, a quem parecem estar reservados os lugares sociais do mundo do trabalho. Nos anos seguintes, pesquisadores estadunidenses dão importantes contribuições a esses debates, a partir de programas que os financiam para viajar e realizar estudos no Brasil. Os brasilianistas – como George Andrews, Thomas Holloway, Warren Dean, Thomas Skidmore e Robert Conrad – realizam análises e sistematizações que ajudam a dar forma e consistência à crítica do racismo e do branqueamento no Brasil.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A contribuição dos brasilianistas se dá num contexto de hegemonização imperialista dos Estados Unidos, sendo relevante questionar sobre os possíveis interesses da desconstrução de uma imagem *açucarada* da realidade brasileira, desenhada em contraposição ao escravismo e às relações étnico-raciais estadunidenses.

Dois aspectos precisam ser sublinhados em relação às classes dominantes no Brasil do Oitocentos. Um deles é sua fragilidade intelectual e identitária: trata-se de uma elite bastante débil e dependente que parece se debater ao sabor das ondas vindas da Europa, espalhando todas as confusões intelectuais daquele continente. É preciso lembrar o momento de ebulição vivido ali: afastando-se dos paradigmas do antigo regime, os europeus seguem por caminhos labirínticos, tateando a procura de um melhor ajustamento de suas novas formas econômicas, políticas e sociais. Todo o debate iluminista sobre a diversidade humana é permeado de posições díspares e ambivalências que engendram diferentes correntes filosóficas e políticas; a biologização que se hegemoniza, especialmente nas áreas de saberes ainda em conformação, opera em um terreno de acirradas disputas, divergências e cisões. “Todo o arcabouço pseudo-científico engendrado pela especulação cerebral ocidental repercute com todas as suas contradições no pensamento racial da elite intelectual brasileira” (MUNANGA, 1997, p.74).

Um segundo aspecto a ser ressaltado sobre as elites brasileiras desse período – contrabalançando o primeiro – é a dimensão de sua responsabilidade, a partir de uma relativa autonomia. É verdade que esses homens estão à sombra do que é pensado na Europa, mas é importante observar que nem todos os frutos que dão ali são colhidos: o pensamento de Marx, por exemplo, é rejeitado de forma decidida, assim como o de outros reformistas e revolucionários. Essa apropriação, portanto, não é passiva, limitando-se a importar ideias – mesmo porque, como vimos, as ideias europeias não estão *prontas* para exportação. Ainda constituindo-se, as teorias europeias dispõem-se como em uma caixa de ferramentas, às quais os brasileiros recorrem seletivamente (ALONSO, 2002). Diferentemente de Skidmore, não entendemos que as elites do Oitocentos estavam “mal preparadas” para absorver as teorias europeias; apesar de subordinados, esses setores são capazes de dar continuidade à obra colonizadora, reproduzindo e reinventando as bases ideológicas de um Estado, agora nacional.

Assim, modelos explicativos diversos, que partem de diferentes pressupostos básicos, recebem adaptações e ficam prontos para novos usos. Como mostra Lilia Schwarcz (1993), monogenistas e poligenistas têm aqui ressonância. Se a humanidade é una, como propõe o darwinismo e o pensamento evolucionista, sublinha-se a noção de que as raças humanas não permanecem estacionadas, mas em constante evolução e aperfeiçoamento – podem assim ser branqueadas e *melhoradas*. Se, ao contrário, as raças humanas têm origens diferentes, como alardeiam os darwinistas sociais e as correntes mais diretamente racistas, a

teorização também é aproveitada para apontar diferenças e hierarquias *naturais* das raças – que podem igualmente ser branqueadas e *melhoradas*. De uma forma ou de outra, a bricolagem ideológica opera no sentido de traduzir e validar a ordem social: justificando a miscigenação, os brasileiros encontram uma saída – um tanto desesperada, porém criativa – às teorias europeias que condenam a miscigenação como fator de degeneração. O arsenal de ideias que afirma a não existência do racismo no Brasil serve também, ao mesmo tempo, para legitimar o domínio da elite branca e de sua ordem social.

A noção de branqueamento, porém, pode ser alargada e mostrar-se um fenômeno de dimensões mais amplas, no tempo e no espaço. O processo de transformação em branco está inscrito, de diferentes formas, desde os inícios do Brasil, remetendo a fenômenos em tempos ainda mais recuados. Andreas Hofbauer (1999) realizou um aprofundado estudo sobre o branqueamento, desmontando os mecanismos da racialização e dando aos termos ‘branco’ e ‘negro’ um tratamento histórico e também simbólico e mítico. O centro de seu argumento está nos discursos de inclusão e exclusão, fundamentais para a organização das relações sociais, especialmente em relação às alteridades. Para o autor, o ideário branqueador estava presente nos fundamentos da sociedade colonial brasileira, juntamente com elementos seculares das sociedades ibéricas que foram aproveitados e ressignificados no novo quadro de valores que se constituía. O branqueamento do Oitocentos, tal como elaborado e propagandeado pelas elites brasileiras, remete aos processos em curso que, por sua vez, também respondem e atualizam ideias mais antigas:

Tais teses [do branqueamento na virada do século XIX para o XX] devem ser entendidas como uma espécie de “reedição” de uma velha ideia, articulada, até certo ponto, contra as reformulações modernas das “concepções raciais” que estavam se estabelecendo na Europa e nos Estados Unidos. (...) A força desses discursos devia-se mais a um espírito de continuidade e menos a uma criatividade excepcional dos pensadores da época na aplicação das novas teorias europeias. (HOFBAUER, 1999, p.17)

O ideário do branqueamento no mundo ibérico colonial toma os contornos de uma política de inclusão, elemento geralmente presente, em alguma medida, nas sociedades escravistas: a preocupação com a manutenção da ordem impele à elaboração de mecanismos de sujeição – principalmente interior – dos escravizados, apontando para uma futura integração. É o que pretende o bacharel em Direito e padre português Manoel Ribeiro Rocha,



que no século XVIII escreve o sugestivo livro *Ethiope Resgatado, Empenhado, Sustentado, Corregido, Instruído e Libertado*.<sup>6</sup> Apesar de lamentar os assaltos ao continente africano, Rocha sinaliza para um perdão divino no caso dos traficantes que *negociem* escravos a título de redenção, ou seja, até que os cativos paguem com seu trabalho os custos de seu *resgate* da *escravidão injusta*, na própria África. Enquanto está “empenhado no poder de seu possuidor”, deveria ser sustentado dignamente, corrigido de seus vícios e instruído na doutrina cristã e nos bons costumes; finalmente, com o sucesso desse lento processo de interiorização da dominação pelo dominado, ele deveria ser libertado.

Como veremos mais adiante, muitos mecanismos presentes no mundo cristão remetem ou se assemelham a processos no mundo islâmico. Nessas sociedades organizadas em torno de religiões – de mesma matriz, é bom notar –, a escravização especialmente de africanos foi atravessada pelas noções de purificação religiosa expressas em um ideário que relaciona a libertação ao processo de “tornar puro” ou “tornar branco”. Lotierzo e Schwarcz (2013), além de outros autores<sup>7</sup>, também apontam para essa longa tradição que impulsiona, de diferentes formas, processos de transformação em direção ao branco. A brancura, no contexto do Oitocentos, é associada à ideia de perfectibilidade, muito cara às teorias racialistas, remetendo a um potencial de melhoramento, de aperfeiçoamento. No entanto, em outros contextos, a brancura e o branco já foram associados a outras ideias – especialmente a noção religiosa de pureza ou purificação – que devem ser consideradas para a compreensão das teses do branqueamento dos “homens de ciencia” do século XIX.

Como o próprio Lacerda afirmou, as conclusões por ele apresentadas no Congresso das Raças foram “fundamentadas na observação e na ciência”. De fato, havia dados que apontavam para uma progressiva diminuição da população negra: as estatísticas oficiais de 1872 e 1890 foram analisadas, entre 1908 e 1910, por seu assistente Edgard Roquette-Pinto, que lhes acrescentou um cálculo probabilístico que dava continuidade às tendências apresentadas. Em um manuscrito de Roquette-Pinto, acessado por Vanderlei Sebastião de Souza, a evolução do branqueamento é assim apresentada:

---

<sup>6</sup> O livro teve uma edição brasileira em 1982, pela editora Vozes.

<sup>7</sup> As autoras mencionam duas pesquisas que apontam no sentido de uma antiguidade da ideia de branqueamento no pensamento euro-americano; não tivemos acesso, mas reproduzimos aqui: Werner Sollors, *Neither black, nor white, yet both. Thematic explorations of interracial literature* (Harvard University Press, Cambridge, 1999) e David Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam* (Princeton University Press, Princeton, 2003).

	<b>1872</b>	<b>1890</b>	<b>c.1910</b>
Branços	31,1%	44%	50%
Negros	16,5	12	9
Índios	7	12	13
Mestiços	38,4	32	28
	100	100	100

Tabela reproduzida em anexo ao texto manuscrito *Antropologia, Etnografia e Arqueologia do Brasil*. 20p. 1910? Arquivo Pessoal Edgard Roquette-Pinto – Academia Brasileira de Letras. (SOUZA, 2011, p.90)

Roquette-Pinto entende, a partir dos dados de 1872 e 1890, que a população branca crescia num ritmo proporcional à diminuição da população negra e mestiça. Os indígenas, por outro lado, favorecidos por seu relativo isolamento territorial, tendiam a aumentar lentamente – informação que contrasta com a inclusão dessas populações, por Lacerda em sua palestra, no rol dos que “tendiam a desaparecer”. Como conclusão em seu texto, Roquette-Pinto destaca que “o Brasil vai, aos poucos e com a maior facilidade, resolvendo as graves questões de raça (...), de modo que o negro, em vez de se fortalecer pela seleção e pelo segregamento, se dissolve na massa branca, cuja onda cresce de ano para ano” (SOUZA, op.cit., p.90). A promoção da imigração europeia – motivação maior da participação de Roquette-Pinto e Lacerda no Congresso – concorre decisivamente para as modificações esperadas na demografia do Brasil.

Os dados estatísticos de 1872 já mostravam uma população negra diminuída em relação às décadas anteriores. Em 1850, com a extinção do tráfico, foram estancadas as correntes contínuas de escravizados que garantiram uma africanização considerável das principais cidades do Brasil colonial; de 1864 a 1870, o governo imperial envia à Guerra do Paraguai uma maioria de trabalhadores negros, formando o que Solano Lopez chama pejorativamente de exército *macacuno*; a característica, no entanto, está presente em três dos quatro exércitos dos países envolvidos: também o uruguaio e o paraguaio tem batalhões formados exclusivamente por negros (TORAL, 1995). Os “voluntários” da pátria, enviados inclusive em lugar dos fazendeiros e seus filhos, têm a consoladora perspectiva da alforria, mas muitos não retornam. Dando corpo à linha de frente dos combates, homens não-brancos (também mestiçados, inclusive com indígenas) são usados como bucha-de-canhão, morrendo pelo país onde foram escravizados.

Foi a primeira vez na história do Brasil que o número de negros diminuiu não apenas proporcionalmente em relação à população branca, mas também em números absolutos, comparando-os com os anos anteriores à guerra. Em 1800, havia 1 milhão de negros no país; em 1860, 2,5 milhões; em 1872, apenas 1,5 milhão. (...) A Guerra do Paraguai serviu para arianizar o Império, fazendo cair a população negra em 57% imediatamente após a guerra. (CHIAVENATO, 1980, p.194)

As condições sanitárias e de saúde em geral da população negra, tanto escravizada como livre, são obviamente precárias, contribuindo para um alto índice de mortalidade infantil e uma grande incidência de doenças. Nina Rodrigues, que diz muito sobre a mentalidade de seus pares, cita um médico que assegura: “a raça negra tende a desaparecer em Santa Catarina por efeito do clima: as crianças anemiam-se, escrofulizam-se e tuberculizam-se, enquanto as que não são de tal origem criam-se bem” (RODRIGUES, op.cit., p.24). Condições sociais e históricas degradantes são assim biologizadas para “provar” uma suposta inferioridade racial e uma tendência *cientificamente observável* à extinção.

Seja na linha de frente de uma guerra ou nas senzalas e depois nas favelas, encaminha-se uma seleção “natural” que não deixa de contar com a ajuda de uma política multifacetada que lhe “complementa” e “acelera”. A contrapartida lógica da fé no branqueamento é a crença no desaparecimento dos não-brancos, especialmente os negros. Como mostra José Correia Leite em seu depoimento, as vozes da população negra e suas reivindicações por qualquer medida de melhoria no pós-abolição são caladas pelo argumento “gerado por estudiosos” de que os negros iam, afinal, desaparecer.

O branqueamento no Brasil esteve alinhado ao pensamento eugênico da América Latina, sempre se expressando em políticas. As preocupações eugênicas incluíam – além da higiene e do sanitarismo – a educação sexual, o controle dos casamentos, da miscigenação e da reprodução humana e uma imigração selecionada. Como não reconhecer a eugenia nas proposições do branqueamento no sentido de melhoramento e aprimoramento das populações? Como não caracterizar em termos de eugenia positiva a orientação – oficial, podemos dizer, com Lacerda em 1911 – de privilegiar os casamentos “embranquecedores”? Um Brasil branco em três gerações só seria possível contanto que as futuras uniões se dessem entre casais de diferentes *raças*, sempre com alguém mais claro para garantir o branqueamento da geração seguinte. A união de casais negros é nitidamente desencorajada,

entendendo-se que interromperia um suposto ciclo virtuoso de branqueamento. Se a esterilização em massa das populações não-brancas não chega a se concretizar como política oficial no Brasil, essa e outras medidas eugênicas são defendidas por médicos e intelectuais de grande lastro e mesmo atuantes nos governos (DIWAN, 2012; STEPAN, 2005; HABIB, 2007). Os ecos da previsão de Lacerda podem ser percebidos no médico paulista Renato Kehl que, junto a outros intelectuais, funda em 1918 a Sociedade Eugênica de São Paulo:

Ninguém poderá negar que no correr dos anos desaparecerão os negros e os índios das nossas plagas assim como os produtos resultantes dessa mestiçagem. A nacionalidade embranquecerá a custa de muito sabão de coco ariano. (KEHL, 1935)<sup>8</sup>

A deportação de africanos em massa também é uma política planejada e em parte executada por setores das classes dominantes no Brasil – especialmente na Bahia, onde os negros quase tomam o poder em algumas cidades, constituindo ali a maioria da população. Homens como Frederico César Burlamaque (1803-1866), um dos antecessores de Lacerda na direção do Museu Nacional, defendem que “a *praga* negra seja *enxotada* para uma colônia em qualquer lugar da África” (CUNHA, 1985, p.83). Combatendo o comércio negreiro e defendendo o fim da escravidão, o liberal Burlamaque é considerado *progressista* dentre seus pares – mas, como vemos, em sua concepção de progresso não há lugar para o negro. Também nos Estados Unidos há tentativas de deportar a população escravizada, como relata Nina Rodrigues: por volta dos anos 1880, levanta-se ali a ideia de uma emigração total dos negros americanos para o México ou Argentina, sendo que “o bom senso dos dois povos [mexicanos e argentinos] repeliu o perigo que os ameaçava”. Dialogando com seus pares, e tirando lições da experiência, o médico baiano menciona e endossa a defesa de outro colega: “para a África, a pátria [sic] natural dos negros, se devem voltar as suas vistas” (RODRIGUES, 2008, p.25).

Como vemos, apesar da fé bastante generalizada nas “leis da natureza” – que fariam seu trabalho de *seleção*, garantindo a supremacia do gene branco –, a estratégia do branqueamento por meio da miscigenação parece insuficiente e problemática, mesmo para aqueles que nela depositam suas esperanças de um Brasil branco. Além de possivelmente ser

---

<sup>8</sup> Renato Kehl manteve correspondência com Monteiro Lobato, que após sua viagem aos Estados Unidos, alimenta seu entusiasmo pela eugenia “tão adiantada” que se praticava ali, com medidas depois repetidas e *aperfeiçoadas* na Alemanha nazista. Admirava ainda a Ku Klux Klan e lamentava que os brancos no Brasil não se organizassem com a mesma iniciativa, que “mantém o negro em seu lugar” (NIGRI, 2011).

uma via muito demorada, as proposições carecem de pragmatismo, contendo premissas que mais se assemelham a conjecturas e axiomas. Para garantir o tão desejado branqueamento, as classes dominantes brasileiras não se atêm a uma projeção especulativa, mas lançam mão de vários expedientes. O principal deles, como veremos, é a imigração, assumida como política de Estado para a qual se voltam todas as expectativas e também os investimentos públicos.

\*\*

Hofbauer aponta, em seu trabalho já citado, algumas áreas nebulosas dos estudos brasileiros sobre o branqueamento: alguns o referem como um ideário ou ideologia que, respondendo às correntes racialistas que condenam a miscigenação, propaga uma solução criativa traduzida na crença em uma mudança biológica ao longo das gerações; no entanto, muitas vezes não fica nítido se esse movimento se atém ao plano das ideias e se também pressiona no sentido de outras transformações, sejam elas políticas, culturais, econômicas, psíquicas ou simbólicas.

Queremos aqui contribuir para essa síntese, apontando o branqueamento como fenômeno abrangente que, acompanhando a trajetória do expansionismo árabe e depois europeu, se expressa também no continente americano – não sem reciclagens e reinvenções – e se concretiza na busca por transformar indígenas e africanos em escravos, súditos e cristãos. Para além da própria miscigenação, fruto principalmente da exploração das mulheres escravizadas, impõem-se valores e formas econômicas, políticas e culturais dos colonizadores. Com as enormes transformações na Europa e também no Brasil, juntamente com o avanço das teorias racialistas a partir do século XVIII, novamente o branqueamento se reconfigura: a ciência comparece para chancelar o domínio branco, que é também o domínio do projeto de sociedade da burguesia europeia. A elite nativa compartilha desse projeto iniciado pelos colonizadores, dando a ele continuidade; o branqueamento se concretiza em muitas políticas, sempre baseadas na premissa da inferioridade da cultura e do modo de vida das populações indígenas, negras e também mestiças; outra premissa é a da inexorabilidade do avanço da modernidade ocidental capitalista. Nesse contexto, em meio aos grandes deslocamentos populacionais do século XIX, a imigração aparece como proposta que serve a esse projeto – não apenas por providenciar uma população que reforçaria o contingente branco do país, mas que também se integraria e fortaleceria as bases dessa modernização capitalista.

\*\*

### 1.3 Branqueamento e imigrantismo

Aparentemente desorientadas, as elites brasileiras do Oitocentos e inícios do Novecentos (como nos séculos anteriores, e não muito diferente da realidade contemporânea) lançam seus olhares para o mesmo *norte*: a Europa. Em suas políticas concretizadas ou imaginadas, de uma forma ou de outra, todos os caminhos levam ao branqueamento. Se a respeito das teorias racialistas e sua aplicação no Brasil há divergências e confusões, com relação à imigração não paira nenhuma dúvida: os imigrantes (europeus) são bem-vindos e considerados necessários ao progresso e melhoramento do país. Nossa tarefa aqui, portanto, não é das mais difíceis: sublinhar que o imigrantismo é a principal estratégia para a qual convergem os entusiastas do branqueamento no Brasil.

O imigrantismo percorre uma longa trajetória, incorporando ao longo do século XIX os argumentos racialistas até aparecer, finalmente, como a *solução branca* para o *problema negro*, especialmente nas regiões do café. O projeto político e econômico de atrair os imigrantes europeus é pontuado desde o nascedouro do Brasil independente, tendo já sido ensaiado desde meados do século XVIII, com o fim das capitanias hereditárias. Já em 1818 o governo autoriza e recebe a vinda das primeiras famílias europeias, inaugurando a imigração planejada, escolhida e subsidiada pelo Estado (CARNEIRO, 1950). A política de colonização iniciada pela metrópole e continuada pelo Império visa o povoamento do território, a defesa das fronteiras e o incremento da produção agrícola, além do enfrentamento das espinhosas questões da terra e do trabalho. Em 1842 o jovem imperador Pedro II solicita ao Conselho de Estado – instituição que é seu braço direito no governo – a elaboração de um projeto sobre terras e colonização; as discussões se estendem por anos a fio, sendo finalmente aprovada a Lei de Terras em 1850 (MARTINS, 2007, p.344). Esse recurso da natureza não seria mais “doador”, como nos velhos tempos das sesmarias, e tampouco poderia ser simplesmente ocupado: deveria agora ser comprado, passando a mercadoria. O processo, no qual Warren Dean (1977) localiza a acumulação primitiva dos barões do café, é também uma medida preparatória para o fim da escravidão: estabelece a responsabilidade do governo de trazer imigrantes – necessariamente europeus, já desde o início –, diretamente ou através de companhias de imigração, para suprir a demanda (já existente ou a ser fomentada) de trabalhadores nas colônias, nas grandes lavouras e nas cidades. Não por acaso, a Lei de Terras é promulgada poucos dias depois da proibição do tráfico: são medidas que compõem um mesmo projeto, *modernizando* e branqueando a nascente nação.

Uma literatura importante para compreender esse momento são as memórias e contribuições políticas escritas por homens influentes, muitas vezes dedicadas aos governos. Os primeiros textos especificamente imigrantistas que localizamos são de 1821, significativamente escritos por pensadores portugueses.<sup>9</sup> O médico e filósofo Francisco Soares Franco é um deles: em seu *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e do Brasil*, a imigração é sugerida como caminho a ser trilhado pela, até então, colônia brasileira (Franco apud HOFBAUER, 1999, p.156). Esse trabalho é muito significativo para nossa reflexão, trazendo à tona um aspecto valorizado pelas elites brasileiras durante todo o século: a homogeneidade da população, entendida como pré-requisito para um Estado saudável e forte. A obra, publicada em Lisboa, divide-se nos significativos capítulos “Meios de reduzir o Brasil a uma única nação”, “Meios de aumentar a casta indígena, ou branca” e finalmente “Meios de diminuir a casta preta”. A “casta branca” deve ser aumentada por meio da emigração da Europa, enquanto as demais devem ser *civilizadas* e encaminhadas a casamentos com gente de Portugal. Note-se que as “castas” indígena e branca são abordadas em um mesmo capítulo – entendidas, senão como uma mesma raça, ao menos como grupos aproximados em vias de se amalgamarem – enquanto a “casta” preta é discutida em separado, denotando as distâncias sociais atribuídas aos grupos nesse período.

Em Francisco Soares Franco, a estratégia da imigração convive com a da *civilização*, ou seja, da miscigenação especificamente com portugueses. Aqui devem ser considerados os interesses políticos dos portugueses: “irrigar” a população brasileira com o sangue da gente da metrópole, mantendo os laços que favorecem a continuidade do domínio, e abrindo também as portas da colônia a setores da população portuguesa pobre, visto que havia, desde muito tempo, uma política restritiva nesse sentido. Como mostra Décio Freitas, a exemplo de outras experiências coloniais, famílias portuguesas pobres são enviadas pelos governos ou pelas camadas senhoriais portuguesas, na expectativa de que trabalhem para os donatários de terras, no contexto da grande lavoura exportadora; ao chegarem ao Brasil, porém, “lançam-se à vida gentilica”, na expressão do historiador Varnhagen, ou seja, a vida dos indígenas, em uma economia de subsistência que não estava a serviço da exploração colonial. Esse modo de vida não é passível de aceitação pela Coroa: alguns desses colonos são inclusive enforcados por Duarte Coelho, donatário de Pernambuco (FREITAS, 1983, p.14).

---

<sup>9</sup> Nosso objetivo aqui não é realizar um inventário de todas as propostas imigrantistas, mas apenas esboçá-lo. Uma pesquisa mais abrangente certamente levantará mais registros discutindo projetos de nação pela ótica das classes dominantes, assim como mais nuances do branqueamento nesse período.

Antonio d’Oliva de Sousa Sequeira é outro pensador português que, também em 1821, escreve sua *Addição ao projecto para o estabelecimento político do reino-unido de Portugal, Brasil e Algarves*. Buscando igualmente o progresso da colônia e alternativas à escravidão, não lhe ocorre propor a libertação e reabilitação das populações até então escravizadas. Sequeira propõe que se convidem os europeus que quiserem ir ao Brasil “com promessas adequadas às posses, qualidades, e quantidades dos emigrantes; porque se forem pobres, dê-se-lhes terra e ajuda de custo”; e arremata: como o Brasil deve ser povoado da raça branca, “não se concedão benefícios de qualidade alguma aos pretos, que queirão vir habitar no paiz” (Sequeira apud HOFBAUER, idem, p.158). Apesar de não termos notícia alguma de africanos de qualquer nacionalidade que queiram vir ao Brasil, nesse período, é importante sublinhar a marcada disposição e liberalidade desse autor em oferecer benefícios a alguns imigrantes e recusá-los veementemente a outros – uma postura que se repete em muitos outros intelectuais e políticos. O trecho seguinte nos lembrará imediatamente de outro intelectual muito significativo para esse estudo.

E como havendo mistura da raça preta com branca, á segunda, ou terceira geração ficão brancos, terá o Brasil em menos de 100 annos todos os seus habitantes da raça branca (...) Porque havendo igualmente casamentos de brancos com indígenas, acabará a cor de cobre; e se quizerem apressar a extincção das duas raças, estabelecão-se premios aos brancos, que casarem com pretas, ou indígenas na primeira e segunda geração: advertindo, que se devem riscar os nomes de ‘mulato, crioulo, cabôco’ e ‘indigena’; estes nomes fazem ressentir ódios, e ainda tem seus ressaibos de escravidão (...) sejam todos ‘portuguezes’! (Sequeira apud HOFBAUER, idem, p. 158)

Sequeira prevê que, tomando-se as medidas que preconiza, em menos de 100 anos (na segunda ou terceira geração) o Brasil seria branco; era então o ano de 1821. Curiosamente, quase no centenário dessa previsão, outra se realiza, como sabemos: em 1911, Lacerda calcula novamente que em um século o Brasil seria branqueado. As teses do branqueamento, como se vê, não são manifestações isoladas nem se restringem a um curto período entre o fim do século XIX e os primeiros anos do século XX.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Escrevendo em 2015 – após o centenário da previsão de Lacerda e quase no bicentenário da previsão de Sequeira – não podemos deixar de observar o fracasso das previsões de um Brasil branco, apesar das consequências das políticas implementadas secularmente pelas classes dominantes.



Em plena vigência da escravidão, Sequeira também sugere a não utilização de termos que, em sua visão, denotam o regime – ou seja, não propõe o fim da escravidão, mas sua amenização em termos etimológicos. Aqui também vemos outra tendência da política que será implementada no Brasil até o fim da escravidão: as classes dominantes buscam disfarçar a instituição, com leis e medidas “pra inglês ver”, caprichando em uma retórica e na pintura de certa imagem do país – que cai por terra, aliás, quando os estrangeiros o conhecem efetivamente. A imigração também se insere nesse contexto: é para promovê-la que a escravidão deve ser mascarada, escondida; ao mesmo tempo, a própria imigração também é uma forma de diminuir a importância e o enorme peso social da população negra, fazendo entrar no país quantidades cada vez maiores de trabalhadores europeus, desde então vistos como os agentes naturais do trabalho livre.

A partir de meados do século XIX, o Brasil passa a ter muitos imigrantistas, que assumem a propaganda e a defesa da imigração como uma causa. Célia Maria Marinho de Azevedo (1987) oferece um panorama muito completo desse cenário, que investigaremos mais detidamente no último capítulo. Queremos aqui chamar atenção para um dos principais imigrantistas, pois seu percurso é um divisor de águas, estabelecendo novos paradigmas no discurso sobre a necessidade da imigração. Trata-se do político e jornalista alagoano Aureliano Cândido de Tavares Bastos (1839-1875), formado em Direito em São Paulo em 1861 e eleito deputado por sua província no ano seguinte, passando a dedicar-se à política e à *causa* imigrantista. Defensor do fim da escravidão, ele não estava, porém, ao lado de Patrocínio, Luiz Gama ou Rebouças: suas motivações são declaradamente diversas dos anseios humanitários. Para ele, é preciso estancar os *prejuízos* causados por esse regime, que carrega os traços da inferioridade dos povos africanos; entre os “dois extremos” do negro e do branco, ele aponta haver “um abismo que separa o homem do bruto” (BASTOS, 1975, p.88).

No discurso e nas obras de Tavares Bastos, argumentos liberais e econômicos para a defesa da imigração passam a incorporar elementos do repertório racista/ racista. As muitas mazelas do país não são atribuídas apenas à escravidão, mas aos próprios sujeitos que foram escravizados. Estes são apontados como responsáveis pela persistência da monocultura, da estagnação, do impedimento ao aparecimento da indústria e inclusive pelas deficiências das comunicações. O atraso do Brasil, enfim, devia-se ao negro e a sua inferioridade racial. Para exemplificar a tese, Bahia e Rio Grande do Sul são comparados: a primeira província, com uma maioria de negros grosseiros, ignorantes e incapazes para o trabalho, e a segunda,

com seus núcleos de colonos europeus, exemplos de trabalho, civilização e progresso. O imigrantista aponta para certa *irracionalidade* da escravidão: tanto por ser um regime de trabalho forçado e, portanto, não atender aos anseios da *razão*, como também por estar ligado a um trabalhador que é um “bruto”, um ser humano animalizado e, de alguma forma, não suficientemente *racional*.

O tecimento do discurso de Tavares Bastos é ardiloso, amarrando argumentos que passam a ter muita ressonância daí em diante. Ele aponta o trabalho dos imigrantes europeus como sendo três vezes mais produtivo do que o dos africanos escravizados – uma afirmação que é recebida com atenção mesmo pelos escravistas mais empedernidos, sempre abertos para ouvir sobre possibilidades de lucros maiores. Aqui não se trata de considerar ou propor a transformação do trabalho escravo e o assalariamento dos negros: Tavares Bastos não aponta a maior produtividade do trabalho livre em si, mas a superioridade do trabalho do *branco*, propondo que este venha substituir o negro, “confundido” propositalmente com a figura do escravo. Digamos que a reforma por ele proposta joga fora a criança junto com a água suja do banho: ele não quer apenas a extinção da escravidão, mas a retirada e o afastamento dos próprios negros do mundo do trabalho. A defesa da imigração europeia responde à busca por um grupo de trabalhadores que se mostre *superior* – e aqui pesam, conjuntamente, aspectos econômicos e *raciais*. Segundo suas próprias palavras, “o emigrante europeu devia e deve ser o alvo de nossas ambições, como o africano o objeto de nossas antipatias” (BASTOS, 1975, p.91).

Tavares Bastos é um exemplo típico dessa postura numa época em que ela ainda tomava forma. Em seus textos há uma ligação explícita e até mesmo orgânica entre branco e trabalho livre e, portanto, liberdade/ progresso/ civilização, o que por sua vez implica pequena propriedade/ cultura intensiva e diversificada/ desenvolvimento. Já o negro definia-se pela falta disso tudo, ou pela negação do que é bom, do que é ideal. O negro era o real a corrigir, pois denotava a própria escravidão e, por conseguinte, trabalho compulsório/ atraso/ barbárie e imoralidade, o que implicava grande propriedade/ monocultura extensiva e rotineira/ estagnação. (AZEVEDO, 1987, p.55)

A afirmação da maior produtividade do trabalho livre em relação ao trabalho escravo precisa ser vista com ressalvas: como vemos, está geralmente atravessada por esse imbróglio de argumentos e interesses. A defesa da abolição e da imigração geralmente são

articuladas em termos comparativos entre o branco e o negro, sugerindo ou afirmando a superioridade – cultural, técnica – do primeiro em relação ao segundo. Os estudos sobre a imigração italiana apontam para condições sociais bastante diferentes das comumente apresentadas pelo discurso interessado na imigração; no contexto da proletarização vivida especialmente pelos camponeses do sul da Itália, a opressão e a enorme pobreza são sempre sublinhadas, assim como as moradias precárias, os métodos de cultivo primitivos, a falta de instrução e o analfabetismo, o tradicionalismo dos costumes etc. (ALVIM, 1986; IANNI, 1972; RIOS, 1959). A crítica depreciativa aos conhecimentos, técnicas, costumes e valores dos povos africanos está na base do discurso dos imigrantistas, ao lado da valorização e muitas vezes idealização desses mesmos aspectos nos europeus. Como já mencionamos, uma análise honesta sobre a sociedade colonial encontra os não-brancos aproveitados em seu largo acúmulo cultural e tecnológico. A afirmação da inferioridade do trabalho dessas populações, especialmente africanas, não se sustenta historicamente.

Mesmo o discurso que enfatiza a imagem do branqueamento em três gerações – a partir da miscigenação e da “seleção sexual” – se apóia, já no século XX, na certeza de que as correntes imigratórias trazem constantemente ao Brasil mais e mais brancos. Nesse sentido, esse discurso parece mais um subterfúgio ideológico, de nuances imaginativas, elaborado e propagandeado, em certa medida, para ocupar o lugar das teorizações europeias que condenavam a miscigenação. Reconhecendo o mérito da criatividade teórica das elites brasileiras, é possível dizer que a tese do branqueamento ressignifica e utiliza a miscigenação no plano do recurso discursivo, enquanto assume como política a imigração – como mostra o próprio Lacerda em seu discurso, que aqui citamos novamente:

Nós já dissemos que o completo desabrochar das raças superiores, formadas por elementos imigrados de países europeus, deveria, no espaço de um século, dar um aspecto bem diferente do atual à população total do Brasil; quando isso se realizar, os mestiços e o negro terão desaparecido, deixando lugar ao branco; os indígenas terão submergido como aqueles da Austrália, consecutivamente à invasão dos anglo-saxões; os descendentes de portugueses, cruzados com italianos e alemães, formarão uma população de aparência toda europeia, modificada pela ação do clima tropical: população vigorosa, inteligente, amiga do progresso, plena de ardor ao trabalho, que sabe se utilizar de todas as conquistas da civilização para melhorar as condições de sua existência. (Lacerda apud SCHWARCZ, 2011)

Desde a Independência, a elite se pergunta se o Brasil pode vir a ser uma nação, traduzindo a preocupação latente com a precariedade dos fundamentos da nacionalidade. Os imigrantes europeus passam a ter centralidade nesse processo porque representam, em vários aspectos, um fortalecimento desse projeto de sociedade, continuamente ameaçado pela resistência dos setores “nacionais” que não o compartilham – inclusive por integrarem, na verdade, outras nações, indígenas e africanas. O imigrantismo como proposição racista já está aqui bastante afirmada, mas citemos Sílvia Romero, talvez o mais alvoroçado com o “bando de ideias novas” que ele mesmo descreve. Esse intelectual, muito honesto em seu racismo de base darwinista-social, fornece a melhor síntese das expectativas das elites no sentido de uma transformação da nação negra, indígena e mestiça em uma nação finalmente branca:

A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir, ao branco; mas que esse, para essa mesma vitória atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que de útil as outras duas raças lhe podem fornecer, maximé a preta, com que tem mais cruzado. Pela seleção natural, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para esse resultado: de um lado, a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a imigração europeia. (ROMERO, 1880, p.72)

Quase presenciemos aqui Sílvia Romero agradecendo às raças inferiores por terem prestado auxílio ao branco, antes de desaparecerem. Note-se que índios e negros têm o mesmo peso social e simbólico em seu texto: foram igualmente úteis ao branco, que agora vai “tomando a preponderância”. Quando ele finalmente se mostrará “puro e belo como no velho mundo”? Será quando já estiver aclimatado, completando o processo de seleção *natural* – para a qual contribuem, é verdade, algumas políticas de Estado, o que não parece tirar o vigor do argumento. A imigração europeia, junto à abolição do tráfico negreiro e ao *desaparecimento constante* dos índios, são as condições para a *vitória do branco* no Brasil.

\*\*

## Capítulo 2 – Pequena história do branqueamento

### 2.1 Muito antes de 1500: alteridades, mitos e estigmas

Os anseios pela imigração europeia e pelo *melhoramento da raça* têm muito a dizer sobre a enorme exposição das elites do Oitocentos às teorias racialistas europeias. Conforme entendemos nesse trabalho, porém, o branqueamento pode ser percebido como um fenômeno mais abrangente no tempo e no espaço, não representando *apenas* um reflexo de ideias importadas (e adaptadas) naquele momento. Longe de pretendermos uma digressão histórica diletante – e sem a pretensão de esgotar o assunto –, pensamos que a compreensão do branqueamento demanda uma visão mais alargada, lançando um olhar atento (ainda que panorâmico) sobre alguns aspectos da trajetória dos povos e suas inter-relações. Na esteira de interesses econômicos e expansionistas, surgem mitos e estigmas que são fundamentais para apreender a longa narrativa do impulso (social, histórico, simbólico) de *branquear*.

No século XIX se constituem com toda força as teorias racialistas: os europeus, dito brancos, são tidos (por eles mesmos) como um grupo *racial* superior, na vanguarda de uma marcha civilizatória em direção ao progresso. Esse conjunto de noções serve aos interesses históricos dos povos europeus no contexto da constituição e afirmação da sociedade burguesa, que por sua vez é herdeira de um expansionismo ainda ligado ao Antigo Regime. Desde o século XV, a América vinha sendo paulatinamente invadida e explorada, enquanto na África se estendia lentamente uma presença cada vez mais ostensiva das redes do tráfico escravista, com a colaboração das redes africanas; o século XIX assiste a um movimento novo: reconfigurado por esses interesses, o enorme continente vai sendo progressivamente ocupado e pilhado, processo que culmina com os acordos de sua partilha, em 1884-85; com régua nas mãos, na Conferência de Berlim, os representantes de 15 países se debruçam sobre o mapa do continente, dividindo-o entre si (BRUNSCWING, 2006). Esse violento processo de avanço sobre o continente africano se faz acompanhar, ao longo do Oitocentos, por um movimento intelectual que o justifica e legitima. A mesma burguesia que afirma a *igualdade* entre todos os homens – circunscrição que as *mulheres* revolucionárias buscam disputar e alargar – contradiz suas próprias consignas escravizando, ocupando e colonizando. A saída ideológica encontrada não é o reconhecimento efetivo dos direitos de *todos* os seres humanos, mas a *negação* da humanidade dos povos africanos; somente assim é possível defender os direitos *universais* e a inferioridade dos *outros*.

O processo de desumanização dos africanos, porém, não começa no século XIX. Muito antes do movimento de racialização propriamente dito, os povos africanos já são alvo de estigmatizações que remetem a diversos e intrincados interesses. Os antecedentes históricos do racismo moderno nos lançam diretamente no centro da discussão do branqueamento – uma zona de conflitos de muitas dimensões, região fértil para elaborações diversas sobre as alteridades. Os movimentos expansionistas e as diferentes experiências históricas da escravidão guardam estreitas relações com o surgimento de estigmas e mitos; observando especialmente as formas mercantis do escravismo, vemos que essa antiga forma de organização e exploração do trabalho tece complexas redes de interesses em torno de si. Quanto mais lucrativa se torna a atividade escravizadora, mais absorvente e decisiva ela se torna para o arranjo de outras instituições. Como aponta Hofbauer (1999, p.27), os discursos da escravidão e do branqueamento passam, em algum momento, a se sustentar mutuamente.

A relação histórica entre os escravismos e o branqueamento não é facilmente localizável, mas já pode ser apontada desde Aristóteles que, aliás, é considerado o primeiro – pelo menos no contexto ocidental – a desenvolver uma reflexão mais aprofundada sobre a escravidão. Partindo de concepções naturalizadas das relações humanas, ele aponta a existência de pessoas *naturalmente* escravas; no entanto, se questiona: como identificá-las? Vivendo em uma sociedade onde as pessoas escravizadas tinham diferentes origens (geográficas, étnicas, culturais), ele reconhece a dificuldade de fazer essa distinção; sua principal preocupação é a de afirmar, naquele contexto, o lugar social de *senhores* para os gregos, grupo ao qual pertencia. Inicia, portanto, um movimento de identificação da figura do escravo: em primeiro lugar, aponta a questão do *princípio dominante*, distinguindo no ser humano duas *partes*, alma e corpo, sendo a primeira *dominante* e a segunda *dominada*; assim, é natural para o corpo ser governado pela alma, assim como é natural para a emoção ser governada pela razão. O raciocínio segue por vias tortuosas, mas leva a uma conclusão: naqueles que “são maus ou estão em más condições”, o corpo muitas vezes comanda a alma, em um processo talhado pela natureza para fazer diferentes os homens livres e os escravos – “os últimos fortes para as atividades servis, os primeiros erectos, incapazes para tais trabalhos mas aptos para a vida de cidadãos” (ARISTÓTELES, 1985: p. 19). A diferença entre pessoas *naturalmente* livres e escravas é, assim, localizada nos *corpos* delas – noção que é disponibilizada àqueles que desejam se aprimorar na “ciência da aquisição de escravos”, como ele denomina (idem, p.22).

O sucesso das ideias de Aristóteles pode ser observado no espraio das dicotomias corpo/ alma e razão/ emoção, que se ligam às descrições dos *bárbaros* – ou seja, os não-gregos – justamente nos termos do *escravo natural*: corpos mais fortes e domínio da emoção sobre a razão. A prosperidade e desenvolvimento da sociedade grega em relação aos povos vizinhos oportunizam um olhar lançado “de cima”: a inferiorização e estigmatização dos *outros* justificam e endossam o avanço militar e a escravização. Essa discriminação – literalmente *política*, já que determinada pelo direito a participação na *pólis* – vai aos poucos se ligando às características físicas dos povos, com uma teorização que está a serviço da ordem vigente.

Nos domínios ligados às grandes religiões monoteístas do mundo, a escravidão se faz amarrada a discursos de pertencimento político, cultural e principalmente religioso. Judeus, cristãos e muçulmanos incluem a escravização dentre os mecanismos de expansão de seus domínios, deixando importantes registros sobre essa dinâmica em seus livros sagrados, que são também suas referências de normatização das relações sociais. No Pentateuco hebreu – de autoria tradicionalmente atribuída a Moisés (1450-1410 a.C.)<sup>11</sup> – há uma das mais antigas legislações sobre os costumes semitas ligados à escravização:

Quanto aos escravos ou escravas que tiverdes, virão das nações ao vosso derredor; delas comprareis escravos e escravas.

Também os comprareis dos filhos dos forasteiros que peregrinam entre vós, deles e das suas famílias que estiverem convosco, que nasceram na vossa terra; e vos serão por possessão.

Deixá-los-eis por herança para vossos filhos depois de vós, para os haverem como possessão; perpetuamente os fareis servir, mas sobre vossos irmãos, os filhos de Israel, não vos assenhoreareis com tirania, um sobre os outros. (Levítico cap. 25 versos 44-46, A BÍBLIA ANOTADA: 1991)

Os escravos, nesse contexto, são os *outros*: tomados dos povos vizinhos, retirados de seu ambiente de origem, os escravizados ficam sem norte, sem *chão*; a submissão é arrancada da desterritorialização, do esmagamento da identidade. Os escravos devem ser *comprados*, exigindo obviamente uma rede de mercadores estabelecida; esse comércio secular assume enormes proporções a partir da fundação do Islão, no ano 622.

---

<sup>11</sup> A referência é dos comentários de apresentação ao texto bíblico do Gênesis (A BÍBLIA ANOTADA, 1991), sendo essa versão e edição utilizada nas citações bíblicas nesse trabalho.

A expansão do mundo islâmico é fundamental para a história da escravidão no Ocidente: com o tráfico transaariano, os árabes alcançam rapidamente o Norte da África e a Península Ibérica; ali, onde os dois continentes quase se encontram, muçulmanos e cristãos escravizam-se uns aos outros por séculos (MAESTRI, 1994). Nesse contexto – e em geral sob controle dos traficantes árabes – a escravidão mercantil se fortalece, ainda que cercada por outras formas de servidão: na maior parte da África, prevalecem os diferentes escravismos patriarcais, e na maior parte da Europa, os regimes de colonato que foram chamados de feudais. Tal como os hebreus, os muçulmanos registram em seus escritos sagrados os fundamentos de sua vida social; sua cosmologia – que divide o mundo entre o *reino da paz* e o *reino da guerra* – proíbe a escravização dos “de dentro” e incentiva a escravização dos “de fora”, empurrando as “fronteiras da fé” em todas as direções (HOFBAUER, op.cit., p.38).

Combatei pela causa de Deus àqueles que vos combatem (...) Combatei onde quer que os encontreis e expulsai-os de onde vos expulsaram (...) Porém, se se converterem, não haverá mais hostilidades, senão contra os iníquos. (2ª Surata, versos 190- 193, ALCORÃO)

A islamização de muitas regiões da África Ocidental envolve um importante aspecto político: além do interesse bastante generalizado em participar das redes comerciais do *reino da paz*, muitos grupos étnicos africanos aderem à religião muçulmana para proteger-se das *razias*, investidas militares de saques e escravização (HOFBAUER, op.cit., p.44). Passando a integrar a mesma comunidade como irmãos, os convertidos não podem mais ser escravizados, o que representa um impasse aos mercadores árabes interessados na continuidade da escravização em várias regiões da África.

Uma antiga história bíblica é então resgatada. Conta o livro de Gênesis que Noé, um dos primeiros homens, tem três filhos: Sem, Cão e Jafé; certa vez, o pai se embriaga de vinho e fica nu em sua tenda; seu filho Cam, vendo a cena, sai e conta aos irmãos. Sem e Jafé, então, entram e o cobrem, com os rostos virados para não ver a nudez do pai. Quando acorda, sabendo do que fizera o filho mais novo, lança sobre ele uma maldição, que na verdade recai sobre Canaã (o filho mais novo de Cam):

Maldito seja Canaã; seja servo dos servos a seus irmãos.  
E ajuntou: Bendito seja o Senhor, Deus de Sem; e Canaã lhe seja servo.  
Engrandeça Deus a Jafé, e habite ele nas tendas de Sem; e Canaã lhe seja servo. (Gênesis cap. 9 versos 25-27, A BÍBLIA ANOTADA, 1991)



Como castigo por não ter honrado ao seu pai, Cam veria seu filho ter um destino desonroso: ele seria escravo de seus irmãos. Aqui é preciso mencionar que a história bíblica está estreitamente ligada aos mitos de origem de vários povos: após o dilúvio, em que a espécie humana quase é exterminada, resta apenas a família de Noé – de seus filhos e suas esposas depreende-se que nascem, portanto, todas as nações da terra. Antigas tradições atribuem à descendência de Sem os povos semitas (árabes), de Cam os camitas (africanos) e de Jafé os jafetitas (povos do norte da terra hebreia, depois entendidos como europeus). O texto bíblico, segundo as traduções e versões das quais dispomos, não deixa nítido se apenas Canaã, o filho de Cam, deveria ser escravo ou se a maldição recai sobre seus descendentes; de qualquer forma, ele não é identificado com características de nenhum grupo humano. Muitos séculos depois, porém, surge uma tradição interpretativa que relaciona a descendência de Cam a pessoas de cor de pele escura, afirmando que estes carregam a *maldição da escravidão*. Robin Blackburn (2003) estima que esse movimento se dá em algum momento entre os séculos IV e XI da era cristã; Hofbauer aponta para um período mais circunscrito:

Parece que foi em escritos exegéticos e compilações de lendas judaicas, organizados provavelmente entre os séculos V e VI, que as figuras de Canaã e Ham [Cam] foram, pela primeira vez, *projetadas em grupos humanos com características específicas* (...) (HOFBAUER, op.cit., p. 33, grifos do autor)

O resgate e reinterpretação maliciosa dessa história bíblica oferecem um suporte ideológico à escravização mesmo de povos já islamizados, dando um vigoroso impulso à expansão muçulmana no continente africano. Os “filhos de Cam”, progressivamente apontados como africanos e de pele escura, são afinal amaldiçoados por Deus e predestinados à escravização. O discurso é nitidamente interessado e exige algum despudor, mas é disseminado entre os povos semitas e adotado posteriormente pelos europeus. A ideia da África como lugar amaldiçoado é fundante do colonialismo e do racismo modernos, com constrangedoras sobrevivências até hoje.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Veja-se as declarações recentes do político e líder religioso Pr. Marco Feliciano: em 2011, em seu microblog Twitter, ele publicou que “africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé”; em outras publicações, acrescentou que essas maldições se concretizam em “paganismo, ocultismo, miséria, doenças oriundas de lá”, além de fome, pestes e guerras étnicas. Finalmente, em declarações posteriores, afirmou que “a Bíblia e a história mostram” que os africanos foram alvos de uma maldição de Noé por conta do “primeiro caso de homossexualismo da humanidade”, informação que foge a qualquer referência anterior em nossa pesquisa, nos parecendo completamente nova no interior do secular processo histórico de estigmatização dos povos africanos. (Referimos notícias sobre o tema na bibliografia.)

A simples distorção de uma antiga história bíblica, porém, não parece capaz de sustentar ideologicamente a escravização dos africanos; o discurso que estigmatiza esses povos ecoa, nele mesmo, muitos outros discursos. A escuridão, impondo a vulnerabilidade e o desconhecido, sempre assombrou o ser humano, sendo nesse sentido natural, fruto de suas relações com o mundo; no entanto, o processo através do qual as *pessoas* de cor de pele escura são relacionadas à escuridão – e logo também ao mal, ao pecado, a crimes, doenças e maldições – é um processo histórico, calcado em complexos interesses.

Muito antes dos determinismos modernos – que tomam força na constituição do pensamento racista –, os antigos já buscavam explicar a origem das diferenças entre os seres humanos a partir da interação homem-natureza. Assim, um lugar quente ou frio determinaria certas características não só físicas como também relacionadas ao “caráter” de cada povo (aspectos que hoje chamamos de psíquicos e culturais). A projeção que toma a história da maldição bíblica pode estar relacionada à própria etimologia do termo Cam, que remetem a “quente”, “queimado pelo sol” e “escuro/ negro” (HOFBAUER, op.cit., p.34). Apesar de sua enorme extensão e diversidade de relevo, vegetação e clima, o continente africano passa a ser retratado, por vezes, como lugar quente, capaz de “derreter as almas”; em antigas representações do espaço físico conhecido, figuram também seres espirituais ligados ao mal, pessoas deformadas, monstros e mesmo fogo. A referência ao inferno – presente nos escritos sagrados de judeus, cristãos e muçulmanos – se liga à ideia de castigo eterno, apropriada a povos que afinal, foram amaldiçoados. Vão se constituindo convenções segundo as quais o continente africano está “em baixo” enquanto o europeu está “em cima”; para este último, as representações são sublimes: nuvens e um céu claro, anjos e outras referências ao sagrado. A conformação dos mapas, como vemos, se liga a referências religiosas, culturais e geopolíticas que certamente não são neutras.

Especialmente os ritos e dogmas religiosos relacionados à limpeza e pureza são fundantes do ideário branqueador. Abundantes nos textos sagrados de judeus, cristãos e muçulmanos – além de outros universos religiosos que não poderemos aqui analisar –, as preocupações ligadas à *purificação* têm repercussões míticas, simbólicas, ideológicas que atravessam os séculos e alcançam a modernidade. O texto bíblico registra a oração envergonhada do rei Davi que, cobiçando uma mulher casada, providencia o assassinato covarde de seu marido: “Lava-me completamente da minha iniquidade, e purifica-me do meu

pecado (...) Purifica-me com hissopo<sup>13</sup>, e ficarei limpo: lava-me, e ficarei mais alvo que a neve” (Salmo cap. 51 v. 2 e 7). Limpeza, pureza e brancura andam juntas contra as manchas e a impureza do pecado e do mal. São conhecidos os episódios em que profetas têm o rosto resplandecido como sinal divino<sup>14</sup>; o próprio Jesus passa pelo milagre da transfiguração, em que “seu rosto resplandecia como o sol, e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz” (Mateus cap. 17 v. 2). No Corão, Deus é descrito, entre outros atributos, como Iluminador (7.<sup>a</sup> Surata v. 180) e Maomé como aquele que vem trazer purificação (2.<sup>a</sup> Surata v. 151). Aos que se encaminham para a fé, há a promessa de que Deus “extraí das trevas e guia à luz” (2.<sup>a</sup> Surata v. 257) pois “aprecia os puros” (9.<sup>a</sup> Surata v. 108); ele, porém, não *ilumina* os iníquos, nem os prevaricadores, nem os incrédulos (9.<sup>a</sup> Surata v. 19, 24, 37). Por isso, no dia da ressurreição haverá “rostos *resplandecentes*, risonhos, regozijantes com as boas novas” (80.<sup>a</sup> Surata v. 38 e 39) e também “rostos *ensombrecidos*, cobertos de lugubridade” (v. 40 e 41).

Como se não bastasse, a figura amaldiçoada de Cam se mistura, por vezes, com a de Caim. Segundo o texto bíblico, o homem que cometeu o primeiro crime da humanidade, matando seu próprio irmão, também recebeu um anátema, dessa vez diretamente de Deus: “E agora maldito és tu desde a terra, que abriu a sua boca para receber da tua mão o sangue do teu irmão. Quando lavrares a terra, não te dará mais a sua força; fugitivo e vagabundo serás na terra” (Gênesis cap. 4 v. 11-12). O assassino lamenta sua sorte, temendo ser também morto, e por isso recebe um sinal ou marca de Deus, dessa vez de proteção, “para que o não ferisse de morte quem quer que o encontrasse”. Esse sinal, não especificado no texto, tem sido ligado secularmente à cor da pele negra, endossando o argumento da escravização e discriminação dos africanos e seus descendentes na diáspora.<sup>15</sup> A evocação ao sinal de Caim, sempre remetendo ao interesse de proteger os “filhos de Abel”, vale um mapeamento mais detalhado; nesse estudo, podemos rapidamente mencionar que, atravessando os séculos, a ideia tem forte ressonância em tradições cristãs como a dos mórmons – com Joseph Smith, legitimando fortemente o racismo nos Estados Unidos no século XIX – e também no conceito de *atavismo*, basilar para a criminologia a partir de Lombroso: o “gene de Caim” teria atravessado os tempos, manifestando-se nos criminosos *natos*, a serem identificados, sobretudo, pelos caracteres fisionômicos (PETER FILHO, 2011, p.17).

---

<sup>13</sup> Planta tradicionalmente utilizada na cultura hebraica em cerimônias de purificação (ULTIMATO, 2012).

<sup>14</sup> Ver o caso de Moisés em Êxodo capítulo 34 versos 29-35.

<sup>15</sup> Eugenia Foster (2004, p.103), por exemplo, cita um panfleto anônimo publicado em Lisboa que proclama, no final do século XVIII: “nós os brancos somos descendentes de Adão e os negros de Caim, que era negro e morreu amaldiçoado pelo próprio Deus, conforme relata a Escritura”.

Na esteira da marca de Caim e da maldição de Cam, um suposto escurecimento da pele (junto a outras alterações físicas) passa a ser visto como um sinal de desvio dos caminhos de Deus: pessoas poderiam, então, adquirir características estranhas, deformadas ou simplesmente diferentes – daqueles que propõem esses discursos – por conta de crimes, vícios ou pecados. Começa a se ventilar a possibilidade de que um grupo humano tenha se distanciado da criação “à imagem e semelhança de Deus”. No contexto europeu, essas conjecturas preparam o caminho para a sutil relativização e questionamento da tese *monogenista*. A crença na origem comum de todos os seres humanos é o paradigma predominante até meados do século XIX: congrega a maior parte dos pensadores em torno do dogma católico, o que não impede que a humanidade seja pensada em um gradiente, que vai do mais perfeito (mais próximo do Éden) ao menos perfeito (degenerado). Do interior desses debates – confrontando-se com a Igreja – surgirá a interpretação *poligenista*, sustentando a existência de vários centros de criação (SCHWARCZ, 1993, p.64).

O secular estigma negro também pode ser relacionado a paradigmas estabelecidos pela antiga medicina grega, que têm grande repercussão desde o século V a. C.. A partir de Empédocles, Aristóteles e Hipócrates – tendo como premissa o poder curativo da *physis* (natureza) – os seres humanos são divididos em grupos numa abordagem que une elementos da natureza (água, ar, terra e fogo), qualidades (calor, seca, frio e umidade) e fluidos do corpo, os chamados *humores*, do equilíbrio dos quais proviria a saúde do organismo (LIMA, 1996). Dialogando com as tipologias do horóscopo, os estudos são continuados por Galeno<sup>16</sup>, influente médico que propõe uma teoria bioquímica da personalidade a partir da identificação de quatro temperamentos; os vícios e virtudes de cada indivíduo são então compreendidos a partir do predomínio dos fluidos corporais em cada indivíduo (PEREIRA, 2015). Assim, o *sanguíneo* é caracterizado pelo excesso de sangue no organismo, tendo um espírito vigoroso, expansivo, alegre e otimista; o *colérico* apresenta a predominância da *bílis amarela* (produzida pelo fígado) e é ambicioso, agressivo e dominador. Já o *fleumático*, com um excesso de mucos do sistema respiratório, é mais cansado, pacífico, sensível e metódico. Finalmente, o *melancólico* é caracterizado pela *bílis negra* (produzida pelo baço), constantemente relacionada, em culturas como a grega, a distúrbios psíquicos, doenças terríveis e a própria morte (CORTES, 2013).

---

<sup>16</sup> Galeno é geralmente citado como romano, mas é importante observar que era natural de uma região do Império Romano na atual Turquia; sua formação se deu em Esmirna, Corinto e especialmente em Alexandria, no Egito (PEREIRA, 2015).

Atravessando o esplendor da civilização muçulmana, essas antigas tipologias alcançam a Europa do Iluminismo<sup>17</sup> e ecoam nas ideias racialistas, como pode ser observado na obra do naturalista sueco Carl von Linné (1707-1778). Apesar de sua taxonomia ser hegemônica hoje – ensina-se nas escolas que os seres vivos se dividem em Reinos, Classes, Ordens, Famílias, Gêneros e Espécies – sua classificação humana é pouco conhecida. Extrapolando a teoria de Hipócrates e Galeno, ele subdivide o grupo “homo” em quatro *raças*: branco (europeu), moreno (americano), amarelo (asiático) e negro (africano), correspondendo aos temperamentos sanguíneo, colérico, melancólico e fleumático. Os grupos são descritos de forma essencialista, sem poupar juízos de valor: os europeus seriam engenhosos, inventivos e governados por leis; os americanos (indígenas) seriam amantes da liberdade, contentes com sua sorte, apesar de irascíveis, governando-se pelos costumes. Os asiáticos, por sua vez, seriam orgulhosos e avaros, governados pela opinião; finalmente, os africanos seriam astutos, preguiçosos, negligentes e governados pela vontade arbitrária de seus senhores (HOFBAUER, op.cit., p.93). A antiga medicina de Hipócrates e as teorias dos humores e temperamentos – que se aplicavam a *indivíduos*, e não a *grupos* humanos específicos – são então cristalizadas na ideia de diferentes *raças* no interior da espécie humana, apropriadas e divulgadas, especialmente após a morte de Lineu, por pesquisadores defensores da escravidão.<sup>18</sup>

A noção de raça merece aqui, finalmente, algumas considerações. Investigar sua etimologia desnuda o caráter fluido e o processo de construção social desse vocábulo que, como qualquer outro, também tem a sua história: vem do latim *ratio*, com diversos usos, podendo significar sorte, categoria, espécie (MUNANGA, 2004). Por volta do século XV, o termo é também relacionado à procedência, origem: pode referir coisas, animais ou pessoas. Especialmente nos interessa que o termo se relacione às famílias e linhagens: assim, *raça* pode denotar o pertencimento à nobreza, sublinhando uma origem nobre (o *sangue azul*) no interior das sociedades de corte europeias; pode também adquirir sentido pejorativo e discriminatório, referindo troncos vistos como inferiores, amaldiçoados ou perigosos. É o caso do contexto ibérico, em que as minorias não-cristãs (muçulmanas, judias, ciganas) são estigmatizadas, como veremos no 3º capítulo. A questão da *linhagem* – fundante na ordem social feudal/ aristocrática europeia – está no centro da ideia de *raça*, conceito que é biologizado e ressignificado pela burguesia ao longo do século XIX (GOES, 2011; APPIAH, 1997; CARNEIRO, 1988; POLIAKOV, 1974).

---

<sup>17</sup> A teoria dos temperamentos foi muito divulgada por Kant e outros homens das Luzes (Ito e Guzzo, 2002).

<sup>18</sup> As premissas da antiga medicina grega tiveram uma impressionante influência e longevidade, muito presentes no cotidiano brasileiro Oitocentista, com repercussões e desdobramentos até hoje. Ver Lima, 1996

Finalmente, os mitos de origem – presentes em todos os povos e não menos entre os europeus – são fundamentais para a compreensão do fenômeno do branqueamento. No processo de constituição da ideia de Europa (e de uma europeidade), a antiguidade grega e romana é abraçada pelos povos vizinhos antes vistos como *bárbaros*, que reivindicam um legado supostamente comum; a invenção de tradições confere forma e conteúdo a uma região que não se apresenta, na verdade, como um continente separado dos demais, tendo limites e fronteiras imprecisos, fluidos. O fato histórico do rico intercâmbio comercial e cultural entre os povos do Mediterrâneo vai tornando-se opaco frente à imagem de um helenismo e um romanismo que parecem ter nascido de si mesmos. Na esteira do expansionismo euro-cristão, ergue-se aos poucos o imponente mito da superioridade europeia e, num movimento espelhado, o mito da inferioridade dos *outros*.

Diferentes discursos, portanto, podem ser localizados em meio aos percursos do branqueamento. Ao longo de uma trajetória permeada de experiências e elaborações dos povos – especialmente em relação às suas alteridades –, encontramos as dualidades do mundo grego e a ideia aristotélica do escravo *natural*, assim como as abordagens deterministas e o imaginário que se constitui sobre as regiões frias ou quentes; também são fundamentais os ritos ligados à limpeza e purificação especialmente no universo simbólico judeu, cristão e islâmico, e mesmo as implicações semióticas e culturais das cores branca e preta/ negra. A crescente influência muçulmana impulsiona a expansão das redes mercantis escravistas, ensejando a exegese altamente comprometida das histórias bíblicas da maldição de Cam e do sinal de Caim; as ideias de uma maldição africana e de uma suposta criminalidade nata das pessoas de pele escura são, depois, devidamente retomadas pelos europeus em seu processo de ascensão histórica. Também é possível mapear os antigos e duradouros paradigmas da medicina grega, da teoria dos humores e temperamentos, e enfim, a racialização biologizante a partir do século XVIII e especialmente no século XIX. Mitos de origem e estigmas secularmente constituídos são a matéria-prima da ciência europeia racista, reciclando e ressignificando valores do mundo aristocrático/ feudal – especialmente a noção de linhagem – sob novas bases.

\*\*

## 2.2 Cruzadas na América: o batismo que torna branco

Em fins do século XV, navegando em direção ao pôr-do-sol, espanhóis, portugueses e outros povos chegam a um continente que desconheciam, tendo no horizonte o alargamento de suas aventuras, conquistas e negócios. Ancorados de forma decisiva no poder da Igreja católica, a ampliação do domínio político e econômico tem sua dimensão religiosa, ampliando também o poder do próprio clero e das classes a ele ligadas; impulsos colonizadores e missionários navegam, portanto, juntos. A invasão europeia da América – mais especificamente, a invasão ibérica, que é a que podemos aqui analisar – impõe um domínio fortemente marcado pelo universo simbólico e político do catolicismo, com importantes implicações para a discussão sobre o branqueamento.

Segundo Camões, os portugueses se lançam a mares “nunca antes navegados”, ainda que seja preciso dizer que a navegação transatlântica já era conhecida por outros povos.<sup>19</sup> Com a bênção do papa, a exploração de novas terras recebe desde o início uma justificação nobre: é preciso alcançar e evangelizar os povos. As Ordens religiosas e militares são importantes marcos desse período, unindo os interesses do clero, da nobreza e das Coroas, dentre os quais estão o estabelecimento de fronteiras mais estáveis e o fortalecimento das instituições militares, monárquicas e religiosas (FERNANDES, 2012). Alardeando defender e resguardar os lugares sagrados da cristandade, as longas peregrinações à chamada Terra Santa são bastante aproveitadas para conhecer e ampliar as relações de comércio com o Oriente, além de mobilizar as chamadas *guerras santas* contra os *infieis*. Em 1319, surge a Ordem dos Cavaleiros de Nosso Senhor Jesus Cristo, que herda os bens dos Templários; os homens que se destacam são também comumente agraciados com títulos de nobreza, postos de prestígio, rendas, direitos sobre as terras etc. De forma muito semelhante ao Islã, a Igreja cristã do Ocidente avança no sentido de expandir seus domínios, defendendo de forma cada vez mais intransigente a unidade monolítica da fé (SOUZA, 2008). A Ordem de Cristo assume importância estratégica fundamental: é a expressão institucional da política ibérica nas costas do norte e nordeste da África (COSTA e PIMENTA, 2008); finalmente, as caravelas que chegam ao Novo Mundo têm a insígnia dessa Ordem estampada em suas velas.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Há registros, como os do pesquisador egípcio Ibn Al-Umari, de movimentação africana pelo Oceano Atlântico anterior à expansão marítima ibérica. Em 1311, os marinheiros do rico Império do Mali se lançam com mais de duzentos navios à exploração dos extremos do Oceano Atlântico (WALKER, 2015).

<sup>20</sup> O mesmo antigo símbolo, estilizado, pode ser observado hoje na bandeira da cidade de São Paulo, de outros municípios e de outras organizações, como no brasão da Seleção Brasileira de Futebol.

Os *descobrimentos* e o dilatamento do *mundo* (europeu) dão ocasião a um reaparecimento do espírito das cruzadas, como assinala Paulo Prado (1928). Na esteira da guerra contra os não-cristãos, o antigo anseio por combater os *inimigos* de Deus cede lugar à ambição de arrebanhar os considerados *sem-Deus*. Essa dimensão é importante porque a *política* colonialista não pode ser compreendida a não ser também como *ideologia*, ou seja, enquanto produção social de determinadas ideias que explicam, confirmam e legitimam a realidade da forma como esta é percebida pelos sujeitos (CHAUÍ, 1980). Os interesses históricos dos grupos dominantes estão necessariamente impressos na visão de mundo dos navegantes, jesuítas e colonos que chegam às *empresas* coloniais no além-mar.

Uma análise pertinente sobre esse momento histórico é feita por Manoel Bomfim, cuja importante obra não foi esquecida (e está sendo redescoberta) por acaso. Na virada do século XIX para o XX, ele faz uma análise ácida do colonialismo na América Latina, sem poupar europeus e elites nacionais na denúncia de seus crimes; aproximando-se de alguma forma do campo marxista, Bomfim não deixa de criticar inclusive a esquerda europeia, pontuando suas aproximações com a direita no que diz respeito aos preconceitos e visão de mundo que os amarram todos em uma cumplicidade tácita. No que tange à constituição de um contradiscurso às teorias raciais então em voga, Bomfim se aproxima de Alberto Torres, ambos apontando a falácia de considerar a superioridade (tecnológica, cultural, bélica) de um povo como uma característica imanente, inata, situando-a em uma conjuntura histórica (FERNANDES, 1997; BUENO, 2014).<sup>21</sup> Esse pensamento crítico vibrante e legitimamente latino-americano recusa, à sua maneira, as heranças coloniais e a perspectiva do branqueamento, censurando inclusive os anacronismos da política imigrantista, como veremos. Apesar da reprodução de estereótipos a respeito das populações não-brancas, Bomfim destoa de toda sua geração de intelectuais, denunciando a fragilidade dos discursos que legitimam a dominação do branco (GONTIJO, 2003); sua visão biologizada é bastante datada, mas suas analogias ainda funcionam como metáforas para nossa reflexão.

Segundo Bomfim, os portugueses, como os espanhóis, vivem séculos em luta contra as populações árabes do Norte da África, com quem aprendem a ter horror ao trabalho sedentário e tomam gosto à riqueza facilmente adquirida; os saques tornam-se sua principal atividade econômica, diferenciando-se da pirataria comum apenas por serem organizadas pelo

---

<sup>21</sup> Alberto Torres entende as teorias raciais como um movimento político de reação ao princípio da igualdade humana reclamado desde o final do século XVIII pela burguesia na Revolução Francesa (BUENO, 2014, p.38), convergindo bastante com nossa análise.



Estado.<sup>22</sup> Bomfim observa que primeiro se fazem as guerras da Reconquista cristã – guerras ditas “necessárias”, patrióticas, para expulsar os árabes –, mas as atividades corsárias, saques e depredações continuam mesmo quando não há mais o mouro a expulsar, “porque é só isso que sabem fazer” (BOMFIM, 2000, p.90). O ideal depredador, absorvente dos povos ibéricos – saquear o mundo – incorpora, no entanto, outros conteúdos, que lhe endossam e fortalecem. Bomfim menciona dois desses elementos, fundamentais para a compreensão do movimento expansionista ibérico: as *glórias guerreiras* – que dizem respeito à estrutura estamental, patrimonialista e aristocrática das sociedades ibéricas, como veremos no capítulo 3 – e os *ardores místicos*, que fazem referência ao universo religioso que perdoa e justifica os *pecados* inerentes às guerras, aos saques e ao colonialismo:

O crime é sempre o crime, e os homens se apegam sôfregos a tudo que possa justificar perante eles mesmos as próprias injustiças e iniquidades (...) Tal acontecia, porventura, a muitos aventureiros e depredadores ibéricos: acreditavam piamente que, para as conquistas, os arrastava o empenho em propagar a fé. A maioria, mais grosseira, limitava-se a dizer, de si para si, que saquear e matar sarracenos e pagãos não é bem pecado: pois não eram inimigos de Deus?... (BOMFIM, idem, p.91)

Manoel Bomfim preenche dolorosas páginas com a denúncia das violências europeias na América, como fez também o Frei Bartolomé de Las Casas. A invasão do continente é comparado ao de sanguessugas que buscam subjugar os povos encontrados, que por sua vez se debatem furiosamente contra o ataque; espanhóis e portugueses são retratados com o mesmo objetivo: fixar-se em suas presas para viver delas parasitariamente. Bomfim não suaviza os expedientes dos primeiros colonizadores: registra chantagens, torturas e carnificinas em que os soldados espanhóis “cansavam de matar”. Recebidos com presentes que incluíam muito ouro – de efeito contraproducente, atizando os apetites mercantilistas – não estavam interessados em estabelecer relações de amizade ou comércio com os povos que denominam de *índios*: seu interesse é o de *tomar* todas as riquezas, apenas.

A Espanha depara com uma presa que ela devorou na primeira investida. Não foram só as riquezas, foi tudo: povos, civilização, monumentos históricos. A violência da sua voracidade tudo consumiu. (BOMFIM, op.cit., p.107)

---

<sup>22</sup> Essa análise de Bomfim é endossada por pesquisadores contemporâneos como Fabiano Fernandes (2012, p.23), para quem a prática do corso [pirataria] torna-se uma verdadeira “indústria estatal” entre os portugueses.

Portugueses e espanhóis são bem recebidos pelos nativos: Colombo escreve ao rei da Espanha que os *índios* tinham maneiras decentes e elogiáveis, mantendo uma conversação “sempre suave e gentil, acompanhada de sorrisos”; isso, porém, não o impede de recomendar que eles deveriam ser *postos a trabalhar*, adotando os costumes europeus (BROWN, 2009, p.12, destaque nosso). Os portugueses, da mesma forma, encontram pessoas pacíficas e alegres, como registram os primeiros cronistas das expedições. A amabilidade dos indígenas – que certamente se modifica diante das primeiras violências dos estrangeiros – é tomada pelos portugueses como sinal de fraqueza e menoridade intelectual e civilizacional. Sem fé, nem lei, nem rei: os diferentes povos do continente não são percebidos a partir da diferença, mas da *falta*. Numa célebre passagem, Nóbrega escreve que os indígenas são como “papel branco para neles escrever à vontade” (PERRONE-MOISÉS e SZTUTMAN, 2010). A opinião precisa ser atualizada à medida que se percebe que os nativos, mesmo aceitando formalmente os preceitos da cristandade, mantêm seus ritos e tradições. Mas os jesuítas parecem incansáveis: se há nesses povos alguma *cultura*, essa precisa ser *corrigida*, pacientemente, e substituída; como crianças, os indígenas devem ser conduzidos ao caminho da civilização cristã. A utopia jesuíta tem como horizonte transformar o *Outro* no *Mesmo*.

A milenar história bíblica de Noé aparece também entre os jesuítas, com um importante adendo: em vários registros, como cartas e sermões, os povos nativos da América são incluídos pelos religiosos entre os chamados “filhos de Cam” (HOFBAUER, op.cit., p.139). Nos inícios da colonização, o termo *negro* é genérico, designando todos os *outros* de pele mais escura que os portugueses, assim como o termo *gentio*, com implicações político-religiosas, referindo todos os *outros* que não são cristãos. Como lembra Clóvis Moura (2013), para distinguir indígenas e africanos, faz-se referência à origem: assim, negros ou gentios “da Guiné” ou “da terra”. Sendo ainda esboçado o processo de racialização, já são tecidos diferentes discursos sobre o *branco* e o *negro*, este último cada vez mais considerado como sinônimo de *escravo*.<sup>23</sup> A referência dos jesuítas à milenar história bíblica – registrada pelos hebreus mais de mil anos a.C., retomada pelos muçulmanos a partir do 5º século da era cristã e, desde então, transitando também entre os povos cristãos europeus – é novamente retomada, em plena América, nitidamente comprometida com a legitimação da escravidão: afirmando-se que os indígenas são também *filhos de Cam*, estende-se a eles igualmente a maldição fatídica da escravidão.

---

<sup>23</sup> Os povos da América – essa nova (múltipla) alteridade – são também, muitas vezes, relacionados ao *vermelho*, o que pode render outras reflexões e associações das quais não daremos conta aqui.

O sacramento católico do batismo tem um lugar especial em nossa reflexão. Certamente sob os olhares impacientes dos traficantes negreiros, a aspersão é realizada em massa pelos padres, no próprio território africano ou assim que chegam às terras brasileiras. Os sacerdotes repetem orações em latim e fazem sinais sobre pessoas há pouco capturadas e arrancadas de seu meio, vivendo momentos de humilhação e terror. Diante dessa imagem sinistra, é preciso realocar o debate sobre o contato cultural e religioso em um contexto de colonialismo: os conceitos de *sincretismo* e *aculturação*, por exemplo, apontam para uma união de diferentes elementos culturais – tradições, impressões do mundo e do sagrado, arcabouço mítico etc. – mas essa imagem está longe de representar a realidade colonial. A dinâmica que se impõe não é a da  *fusão*, mas da  *absorção*, tanto quanto possível, das culturas dominadas no interior da cultura dominante, tida como superior (MOURA, 1988). Nesse sentido, o catolicismo é uma ferramenta fundamental do branqueamento no contexto colonial ibérico, isto é, de dominação religiosa e cultural em um contexto de opressão social estrutural. O batismo é a marca maior dessa violência, simbolizando politicamente a integração forçada dos não-brancos, especialmente dos africanos, à sociedade colonial.

O padre Antônio Vieira (1608-1697), amigo e conselheiro do rei D. João IV, também nos chama atenção: sua atuação é relevante em vários aspectos da vida social portuguesa, tanto em relação aos povos indígenas e africanos como no que diz respeito às minorias não-cristãs de Portugal, como ainda discutiremos. Seus bem documentados sermões – pregados a escravizadores e escravizados, em igrejas, fazendas e inclusive na Corte – conformam uma consistente *teologia da colonização*: mantendo-se o dogma católico da origem comum de todos os seres humanos (a monogênese), o trato com os outros povos ganha uma refinada elaboração teórica e teológica, dando forma e conteúdo ao pensamento da época e, ao mesmo tempo, oferecendo contribuições originais. A escravização é justificada e defendida (ou criticada e combatida) ao sabor dos diversos interesses em jogo – aqui é preciso dizer que os interesses dos jesuítas, por um lado, convergiam com os da Coroa e da colonização de uma forma geral, mas também divergiam em especificidades que causavam verdadeiro rebuliço. Nessa zona de turbulências e disputas, Antonio Vieira tem um papel central tanto como amortecedor de alguns conflitos quanto como impulsionador de outros. Com um estilo rebuscado – marcado por dualidades, jogos de palavras, bastante ousadia e também certo cinismo – Vieira é um dos primeiros a articular um discurso de branqueamento para o Brasil (DOMINGUES, 2004).

Um sermão específico merece aqui uma análise, em um brilhante exercício de retórica, a perspectiva do branqueamento. Trata-se do Sermão da Epifania, pregado na Corte em 1662, no contexto de sua luta pela libertação dos indígenas. O jesuíta anuncia o tema da preleção – a vocação da gentilidade à fé – e também o seu fio condutor: os três reis magos e a estrela que os guia até Jesus. O episódio bíblico, diz ele, não marca apenas o nascimento de Cristo, mas também da cristandade: pois se todas as gentes do mundo haviam de vir adorar o Salvador, os reis são os primeiros e, segundo a tradição, representam “todas as partes do mundo”: Ásia, África e Europa. Mas e a América? Cristo não viria a todos os gentios, no Oriente e no Ocidente? Sim, mas por razões circunstanciais sua primeira vinda alcançou apenas parte do mundo, circunscrevendo a primeira vocação (epifania), com a profecia de uma segunda vinda ou nascimento para alcançar os demais vocacionados.

A primeira vocação da gentilidade foi nos dias de Herodes: *In diebus Herodis regis* – a segunda quase em nossos dias. A primeira foi quando Cristo nasceu: *Cum natus esset Jesus* – a segunda quando já se contavam mil e quinhentos anos do nascimento de Cristo. A primeira foi por meio dos reis do Oriente: *Ecce Magi ab oriente venerunt* – a segunda por meio dos reis do Ocidente, e dos mais ocidentais de todos, que são os de Portugal. (VIEIRA, 1662)

Os portugueses, portanto, são apresentados como escolhidos por Deus para “levar as gentilidades a Cristo” e, assim como houve três reis no Oriente, também haveriam de ter outros três reis no Ocidente para tal importante tarefa: e são eles precisamente D. João, o Segundo, D. Manuel e D. João, o Terceiro “porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento de nossas conquistas”. Os sucessos portugueses são longamente louvados e apresentados como a concretização de uma promessa de Deus, feita através do profeta Isaías, que criaria “novos céus e nova terra” – estes não são outros senão os céus e a terra do Novo Mundo, “descoberto pelos portugueses”:

Houve porém nesta segunda e nova criação do mundo, uma grande diferença da primeira, e de nova e singular glória para a nossa nação. Porque, havendo Deus criado o mundo na primeira criação por si só, e sem ajuda ou concurso de causas segundas, nesta segunda criação tomou por instrumento dela os portugueses, quase pela mesma ordem e com as mesmas circunstâncias, com que no princípio tinha criado o mundo. (VIEIRA, op.cit.)

Segundo Vieira, portanto, Deus contou com a ajuda dos portugueses nesse momento glorioso em que vieram à luz os novos céus e nova terra. E assim prossegue o sermão, descrevendo as grandes dificuldades e mesmo perseguições que os jesuítas enfrentam no cumprimento de sua missão. Assim como Cristo nasceu em Belém “com estrela de perseguido”, também em todas as partes do mundo em que Cristo novamente nasce há um Herodes para o perseguir – no caso, perseguir aqueles através de quem Cristo nasce. Os jesuítas são comparados com a estrela que guia os reis magos, iluminando e conduzindo ao Messias os homens “nascidos nas trevas da gentilidade”; faltou muito, porém, para que esse corpo celeste se igualasse aos jesuítas: a estrela dos magos guiou os homens mais sábios da Caldeia, “os mais doutos do mundo”, enquanto os padres se acomodaram “à gente mais sem entendimento e sem discurso de quantas criou, ou abortou, a natureza”. Entre outras tantas considerações, há um *mea culpa* que desnuda a mentalidade da época em relação à escravidão e ao colonialismo. Diz Vieira que já considerou algumas vezes sobre por que permitiu a divina Providência que terras vizinhas fossem dominadas pelos “hereges do Norte”:

e a razão me parece que é porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os índios em respeito de nós e era justo que, pois fizemos tais leis, por ela se executasse em nós o castigo. Como se dissesse Deus: já que vós fazeis cativos a estes, porque sois mais brancos que eles, eu vos farei cativos de outros, que sejam também mais brancos que vós. (VIEIRA, op.cit.)

O jesuíta reconhece, nesse trecho, que a questão da cor da pele é tida, pelos portugueses de seu tempo, como justificativa para a escravização: eles cativam os indígenas “porque são mais brancos que eles”; também reconhece o lugar dos portugueses, ou talvez dos ibéricos, como iniciadores dessa mentalidade: “pois fizemos tais leis”. Finalmente, ele assume que os portugueses (ou os ibéricos) *não são tão brancos assim*: a distância de cor é medida pela comparação, sendo os portugueses “tão pretos” em relação aos anglo-saxões quanto os indígenas em relação aos portugueses. Vieira critica e lamenta essa mentalidade, apontando-a como injusta e descabida: pois a causa da cor é natural, sendo as nações “umas mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do sol”; é um “erro do juízo” que alguém cuide de ser senhor porque nasceu mais longe do sol, enquanto outros tenham que ser escravos porque nasceram mais perto. E menciona então que, dos três reis magos, “dois eram brancos e um preto, como diz a tradição”; pergunta se teria sido justo que os brancos voltassem livres para o Oriente, enquanto o outro, “só porque era pretinho”, ficasse em Belém como escravo. A sequência da reflexão é emblemática.

Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos senhores; mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por fé, se crêem e adoram a Cristo, como os Magos. (...) Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram cristãos, e entre cristão e cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do batismo. Um etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco, porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra: – Asperges me hyssopo, et mundabor: ei-lo aí limpo. – Lavabis me, et super nivem dealabor: ei-lo aí branco. (VIEIRA, op.cit.)

Na obra de Vieira, é difícil dizer onde termina a metáfora e começa a teologia ou a política; as dimensões parecem estar imbricadas umas nas outras. O batismo que *limpa* e *embranquece* é uma alegoria de ricas significações: convertido, lavado dos pecados, recebendo um nome cristão – nessas condições, mesmo os pretos/ negros (compreendendo-se aqui indígenas e africanos) pode “nascer de novo” e ser considerado, de alguma forma, branco. *Tornar branco*, nesse contexto, é tornar *cristão* – rememorando o que já foi, em outro cenário, tornar *muçulmano*. Vieira traz à tona a mesma questão que também se colocou entre os árabes: afinal, a conversão (leia-se, o branqueamento) torna a pessoa livre da escravização? A resposta a essa pergunta é escorregadia; é preciso lembrar que Vieira e os demais jesuítas estão interessados na proibição da escravização de indígenas, mas não de africanos. Logo após defender que, entre cristãos, não há diferença de nobreza nem de cor, ele lamenta: “mas é tão pouca a razão e tão pouca a fé daqueles inimigos dos índios que, depois de nós os *fazermos brancos* pelo batismo, eles o querem *fazer escravos* por negros”. A viabilização do projeto político-religioso dos jesuítas passa por confrontar os interesses dos colonos, especialmente paulistas – contradições sobre as quais iremos refletir no próximo capítulo.

Com relação aos africanos, a lógica é bastante diferente. Mesmo batizados e, portanto, *tornado brancos*, sua escravização é justificada não apenas por Vieira, mas pelos religiosos de uma forma geral, comprometidos com a classe que escravizava (COUTO, 2009). Sua condição deveria ser suportada com resignação e inclusive gratidão: graças a essa providência de Deus, eles podiam ser *iluminados* pela *luz* do Evangelho, *lavados* de seus pecados e *resgatados* das *trevas* da perdição e gentilidade.

### Capítulo 3 - A *raça paulista*: dos bandeirantes à elite do café

#### 3.1 *Negros da terra*: sertanismo e escravidão indígena

Neste trabalho, conforme exposto até aqui, temos compreendido o branqueamento a partir de uma concepção abrangente do fenômeno, retomando seus antecedentes históricos que remetem ao expansionismo árabe-islâmico e mostram-se com toda força a partir do século XV, com a expansão burguesa europeia. Trata-se de um processo histórico imbricado aos interesses dos escravismos e imperialismos, traduzindo um movimento que, muito além do impulso de clarear a cor da pele, avança no sentido de impor aos territórios e suas populações as formas econômicas, políticas e culturais dos colonizadores. O branqueamento de fins do Oitocentos está situado nesse cenário: mobilizando os discursos da ciência, da modernidade e do progresso, a classe dominante brasileira atualiza e dá continuidade ao branqueamento intrínseco ao projeto colonial.

O branqueamento do Oitocentos tem como principal expressão a política paulista da imigração europeia subsidiada. Em fins do século XIX, e especialmente no período decisivo que antecede a abolição da escravidão no país, os fazendeiros e empresários do café se apropriam de vultosos recursos públicos da nação para financiar uma imigração europeia em massa. Essa medida, incômoda e mesmo ofensiva às demais regiões, só é possível graças à emergência de uma elite que consegue se alçar sobre as demais, impondo seus interesses. Apesar das divergências no interior da classe dominante paulista, tomam forma ali, além de um pensamento político relativamente acabado, um senso de identidade e branquitude peculiares. Esses elementos provêm de uma sedimentação secular – própria da formação social e histórica da região – cimentados, então, pelos interesses econômicos e políticos que se impõem a partir da expansão cafeeira. A investigação sobre os processos históricos que constituem essas elites nos parece, portanto, fundamental para a compreensão do imigrantismo que se fez em São Paulo, com ressonâncias em todo o país.

A imagem dos bandeirantes aparece pintada com cores muito vivas no quadro que temos dos primeiros paulistas. Segundo Yan de Almeida Prado<sup>24</sup>, o termo *bandeira* remete às tradições militares ibéricas, especialmente as *mesnadas*, forças que serviam a reis

---

<sup>24</sup> João Fernando de Almeida Prado (1898-1987), mais conhecido como Yan de Almeida Prado, foi um intelectual paulista que, entre outras contribuições, dedicou-se ao estudo das bandeiras e da história de São Paulo. Sua produção nos interessa por desnudar um ponto de vista bastante comprometido com os interesses das famílias *quatrocenonas*, sendo ele mesmo um representante de um importante ramo da família Prado.

ou senhores feudais na defesa do território (PRADO, 1986). Desde os primeiros anos de sua chegada, os europeus organizam expedições exploratórias nas terras descobertas, tateando pelos litorais do imenso território. Bandeiras, entradas, descidas, monções descrevem os primeiros passos dos colonizadores no contexto da colonização portuguesa. Embrenhar-se sertões adentro, seja por iniciativa oficial ou particular, é o impulso inicial do avanço europeu sobre os espaços e suas populações.

Nos primeiros anos do Quinhentos, logo após a volta de Cabral, organizam-se as primeiras expedições portuguesas: comerciantes e aventureiros se reúnem em consórcios, contratados pela Coroa para conhecer e explorar as terras descobertas, e logo também para combater holandeses e franceses (PRADO, 1986). Essas viagens deixam alguns naufragos ou remanescentes na região de São Vicente, iniciando pequenos núcleos de povoadores. Dentre esses homens estão o célebre “Bacharel” (até hoje figura misteriosa), seus genros, Gonçalo da Costa, Mestre Cosme, Duarte Peres ou Pires e finalmente Antônio Rodrigues e João Ramalho (PRADO, 1934, p.45). Os dois últimos, em significativa aliança, se unem a filhas de importantes líderes indígenas locais: Antonio Rodrigues casa com a filha do cacique Piquerobi e João Ramalho com a filha de Tibiriçá (MONTEIRO, 1994; KOK, 2009). Além disso, os compatriotas têm um papel relevante na chegada da grande esquadra dos irmãos Martim Afonso e Pero Lopes de Souza, em 1532. Mencionados como línguas (intérpretes), recebem dos representantes da Coroa uma carta de sesmaria “referente a umas terras ao oriente de Santos” (PRADO, 1934, p.48).

Os primeiros tempos nas terras descobertas não são fáceis para os colonizadores: a resistência indígena, especialmente, aparece como entrave ao seu avanço, fustigando expedições exploradoras e acoassando os povoadores. Caio Prado Jr. (1979, p.49) menciona os aymorés – que os portugueses chamam pejorativamente de botocudos – como o grupo mais aguerrido, oferecendo grande resistência nas regiões atuais de Minas Gerais e Espírito Santo. Na Capitania de São Vicente, Martim Afonso de Sousa e seus homens – com o objetivo de fundar uma Vila – sustentam “contínuas guerras” contra os povos da região, identificados pelos portugueses como sendo os guaianases, carijós e tamoiós (LEME, 2004, p.71). Nesse contexto, ganham proeminência os europeus que viviam, desde os primeiros anos da chegada portuguesa, entrosados com os chamados naturais da terra, inclusive para além da Serra do Mar, importante obstáculo físico para os colonizadores. Os jesuítas, buscando estabelecer seu trabalho de evangelização longe dos conflitos das regiões litorâneas,



decidem se embrenhar pela Capitania de São Vicente. João Ramalho e seus filhos lhes abrem caminhos: os padres são recebidos, percorrem a região e se instalam, logrando a conversão de Tibiriçá e, a partir dele, de todo o grupo. Em 1553, é fundada a Vila de Santo André da Borda do Campo, que não vinga; os religiosos desejam então estabelecer um aldeamento no planalto, contando dessa vez com o apoio decisivo de Tibiriçá – o cacique convoca os seus e, com as próprias mãos, ajuda a construir a casinha de barro que serve de Colégio da Companhia de Jesus. Em 1554, entre os rios Anhangabaú e Tamanduateí, fundam então a Vila de São Paulo de Piratininga (KOK, 2009; GODOY, 2014).

O sucesso dos jesuítas junto ao grupo de Tibiriçá, com o apoio do pequeno grupo de povoadores portugueses, prenuncia relações de amizade entre indígenas e europeus. Esses últimos, no entanto, têm como principal e crescente interesse a obtenção de cativos indígenas, mote de conflitos igualmente crescentes (MONTEIRO, 2004, p.30). As tensões nas relações de poder estão na gênese da chamada Confederação dos Tamoios, ainda que seja enorme nosso desconhecimento sobre essa e outras guerras, sobre as quais temos apenas os registros dos europeus. A partir de recentes e qualificadas pesquisas, podemos afirmar estarem ali “de um lado, os chamados Tupiniquim (em São Vicente) e os Temiminó (ao norte da Guanabara) com seus aliados portugueses, de outro, os chamados Tamoio (ou Tupinambá) e seus aliados franceses” (PERRONE-MOISÉS e SZTUTMAN, 2010, p.4). Tibiriçá e seu grupo constituem uma aliança fundamental para a vitória lusitana.

Os conflitos, porém, não se encerram com a expulsão dos franceses: os nativos aliados aos portugueses são instados a *caçar* os contrários, recebendo armas e munições. Para além da intensificação das guerras já existentes entre as nações indígenas, a presença europeia engendra rivalidades entre grupos antes aliados, reconfigurando inteiramente as relações. Em 1563, eclode uma guerra fratricida no planalto paulista: Piquerobi e seu grupo se levantam contra os europeus; Tibiriçá e Caiubi (provavelmente um terceiro irmão) continuam com os portugueses.<sup>25</sup> Há registros de ameaças a João Ramalho por parte de autoridades da Coroa, caso ele não obedeça às ordens de combate contra os revoltosos. Assim, entre a cruz e a espada – e também muitas flechas –, Tibiriçá e seu genro vão à guerra contra seus próprios parentes, em nome dos interesses da colonização (KOK, 2009).

---

<sup>25</sup> Piquerobi liderava a aldeia de Ururáí, que deu origem à importante aldeia colonial de São Miguel; Caiubi era chefe da aldeia de Jerubatuba, na região do atual bairro de Santo Amaro (KOK, 2009).

João Ramalho, apesar de aparentado com os indígenas, não está alheio aos interesses dos portugueses: na verdade é um dos primeiros e mais influentes escravizadores. No núcleo povoador de São Vicente, a principal atividade desenvolvida é, desde o início, a comercialização de indígenas escravizados. Aprisionando diretamente ou escambando os prisioneiros das guerrilhas indígenas, o grupo de portugueses transforma a região em um ponto de “tráfico de escravidão indígena à moda africana” com negócios inclusive com a Europa (PRADO, 1934, p.45). São Vicente era conhecido como *Porto dos Escravos*, e também em São Sebastião “apareciam cativos vendidos *in loco*” (PRADO, 1986, p.57). A atividade econômica da escravização indígena é o germe do sertanismo paulista.<sup>26</sup>

As bandeiras são geralmente invocadas como empreendimentos que se fazem em torno da busca por metais preciosos; também se menciona o ímpeto dos sertanistas por alargar o território português. Essas leituras são datadas: passam a ser feitas a partir do processo histórico de construção da imagem do bandeirante, sobre o qual nos interessa refletir nesse trabalho. Tanto no Quinhentos como no Seiscentos, o século das bandeiras, os registros das próprias autoridades mostram outra realidade. Em 1647, uma Ata da Câmara Municipal de São Paulo proíbe qualquer financiamento aos que querem sair ao sertão, pretensamente em busca de minérios, “porquanto vão a buscar o gentio e não ao descobrimento da prata” (MENDONÇA, 2009, p.42). Yan de Almeida Prado se refere ao expediente como “o meio usual de sertanistas se ressarcirem das despesas da expedição” (PRADO, 1986, p.50); o governador do Brasil, Antonio Luís Coutinho da Câmara, é mais incisivo: “os paulistas saem de sua terra, e deitam várias tropas por todo o Sertão, e *nenhum outro intento levam mais que captivarem o gentio*” (GUEDES, 2006, p.33, destaque nosso). Em meados do Setecentos, um contemporâneo registra: “porque como a saída ordinária dos seus moradores [de São Paulo] era ao Certão, e delle tiravão grandes levas, era tal a abundancia, que contavão alguns nas suas fazendas quatrocentos, outros quinhentos, e algum chegou a contar mais de novecentos” (BLAJ, 2000, p.8). Paulo Prado (1934, p.111) menciona uma “crise de superabundância” de escravos indígenas, no auge do sertanismo.

Uma reflexão sobre o lugar da escravidão para os portugueses pode nos ajudar a compreender alguns aspectos dos inícios de São Paulo. Como já mencionamos, durante toda a chamada Idade Média, essa instituição está fortemente presente nas regiões do Norte da

---

<sup>26</sup> Almeida Prado menciona que, em fins do Quinhentos, os indígenas escravizados somavam mais de 40 mil (PRADO, 1986, p.57). Décio Freitas cita a estimativa de mais de dois milhões de indígenas escravizados em todo o período colonial, e ainda após a Independência (FREITAS, 1983, p.17).

África e da Península Ibérica: ali, em meio a um forte intercâmbio cultural, muçulmanos e cristãos escravizam-se uns aos outros por séculos, em nome de Deus e de bons lucros (MAESTRI, 1994). Na maior parte da Europa, porém, o cenário é outro – há muito tempo, as relações de trabalho vêm se modificando e, sem que o escravismo desapareça, predominam os diferentes regimes de colonato do feudalismo. Com os descobrimentos do século XV, os europeus logo percebem que o trabalho árduo requerido pela exploração da América não poderia ser realizado por trabalhadores livres, independentemente de sua origem. Com tantas terras à disposição – ainda não transformadas em valores-de-troca –, os camponeses pobres livres que viessem da Europa buscariam simplesmente um pedaço de terra qualquer para viver de seu trabalho.<sup>27</sup> Como observa Marx, o segredo da acumulação primitiva na metrópole é desvendado na colônia: o capital não se funda sobre um *contrato social* livremente assinado, mas sobre a expropriação do trabalhador de seus meios de vida. Para ter sucesso, o empreendimento colonizador demanda um mecanismo de controle que garanta o trabalho intensivo, o mais barato possível – em uma palavra, escravidão (MARX, 2013, p.835-844).

Na América, a escravidão toma uma dimensão jamais vista. A maioria das nações europeias lança mão da escravização nas colônias, ainda que em seus territórios as contradições das relações servis fermentem formas sociais totalmente novas. Esse movimento de mão-dupla, na verdade, se retroalimenta: as transformações capitalistas nas metrópoles estão imbricadas a exploração das colônias, especialmente ligadas ao circuito criado pelo tráfico negreiro. O tráfico triangular, como o denominou Eric Williams, amarra Europa, África e América em torno dos interesses mercantilistas. Nessa complexa trama que, durante muito tempo, não envolve dinheiro, os africanos são usados como moeda de troca: permutados na costa africana por manufaturas europeias (beneficiando ali os traficantes locais), os cativos são trocados na América por mercadorias coloniais – açúcar, algodão, ouro, café – que finalmente chegam à Europa e são vendidas com grande lucro. Além de abastecer as Coroas com as taxas das transações (acumulando os tesouros prescritos pelo mercantilismo), o sistema enriquece enormemente a burguesia mercantil, endividando e revoltando muitas vezes os colonos, que explodem em revoltas nativistas. Além disso, o dispositivo do monopólio comercial garante que se gere uma demanda para os produtos da incipiente indústria europeia. Configura-se, portanto, uma escravidão mercantil, integrada ao

---

<sup>27</sup> A experiência do Sr. Peel é ilustrativa. O empresário promoveu a emigração de 3 mil camponeses europeus pobres para trabalharem como assalariados em sua empresa agrícola na Austrália; no entanto, chegando à colônia, os trabalhadores simplesmente buscaram um pedaço de terra para se instalarem, deixando o ex-futuro patrão “sem ninguém para fazer sua cama ou buscar-lhe água do rio” (MARX, 2013, p.836).

comércio internacional e aos processos de industrialização na Europa – uma escravidão, enfim, essencial para o desenvolvimento do capitalismo.<sup>28</sup>

A escravidão indígena – que predomina nos primeiros tempos de colonização e mantém-se por muito tempo em várias regiões, como São Paulo – compõe outro quadro. Apesar de produzirem riquezas, tanto de valor-de-uso como de valor-de-troca, nem os indígenas nem sua força de trabalho funcionam como *mercadoria* nesse circuito: em primeiro lugar, não são permutados, mas simplesmente capturados pelos colonizadores; seu papel econômico, nesse sentido, é muito mais de instrumentos baratos (praticamente gratuitos) de trabalho – sendo possível acrescentar, a partir de nossa pesquisa, que eram vistos como instrumentos descartáveis, ainda mais existindo em grande quantidade. Em segundo lugar, mesmo que sejam vendidos, em geral alimentam uma economia interna, pois a produção para exportação é controlada pela lógica do tráfico triangular. Sua comercialização geralmente não gera taxas para a Coroa nem lucros a algum setor da burguesia, como no tráfico negreiro. Assim, interessa aos comerciantes portugueses a inserção da escravidão africana – esse é o principal papel da política pombalina, em meados do Setecentos. Num processo observável em toda a colônia e mesmo em todo o continente, as regiões articuladas com o comércio internacional substituem a força de trabalho indígena pela africana.<sup>29</sup>

A Capitania de São Vicente, em posição *excêntrica* em relação à metrópole, constitui um primeiro polo açucareiro da colônia, mas perde logo importância econômica em relação a seus concorrentes mais ao Norte (PRADO JR., 1979, p.51). Não se caracterizando fundamentalmente pela produção para exportação, a região paulista conforma uma economia “voltada para dentro” – fazendas dispersas, dedicadas à subsistência ou ao abastecimento local e regional, além de pequenos núcleos urbanos surgidos das atividades sertanistas e do lento comércio dos tropeiros. Os antigos caminhos indígenas vão sendo assentados pelas longas caminhadas dos viajantes e suas mulas. Nesse cenário aparentemente bucólico, é possível levantar a questão: se não produzem para exportação, por que os paulistas se lançam com tanto ímpeto aos sertões? Por que parecem necessitar tanto de escravos?...

---

<sup>28</sup> A importante questão das relações entre capitalismo e escravidão, já apontada por Marx, tem em Eric Williams sua principal referência, suscitando desde então muitos outros estudos. No Brasil, podemos citar as reflexões de Caio Prado Jr., Florestan Fernandes e sua escola, Décio Freitas, Clóvis Moura, Emília Viotti, Fernando Novais e, mais recentemente, Rafael de Bivar Marquese, que prefaciou a última edição de Williams (2012).

<sup>29</sup> Integram-se a esse circuito internacional o Chile, Peru, Nova Granada (atuais Panamá, Colômbia, Equador e Venezuela) e Nova Espanha, que se estendia do Arizona e Califórnia à Costa Rica (FREITAS, 1983, p.19).

A escravização em São Paulo só pode ser compreendida a partir da dimensão da estrutura da sociedade estamental metropolitana, largamente reproduzida na colônia. A posse de escravos, assim como a posse de terras, garante aos colonos o ambicionado lugar social de *senhores*. Os portugueses dos inícios coloniais não vêm ao Brasil para trabalhar – são eles mesmos que reconhecem isso, como já citamos. Os principais intérpretes da realidade brasileira trazem o elemento da recusa ao trabalho (especialmente braçal, mas também mercantil) como um importante traço cultural dos portugueses, calcado em sua relação histórica com outros povos. Gilberto Freyre lembra que a característica é secular: se nos trópicos o lusitano estava convencido de que “trabalho é só para negro” (ou antes, para índio), já seus avós haviam transformado o verbo *trabalhar* em *mourejar*, referindo-se aos árabes (FREYRE, 2006, p.318). Paulo Prado registra a argumentação dos primeiros paulistas que explicam a uma autoridade da Coroa o porquê de precisarem ir tanto aos sertões e escravizarem indígenas: “os portuguezes, bem sabe Vmc. que são homens de pouco trabalho, principalmente fora do seu natural” (PRADO, 1934, p.32).

Em São Paulo, os colonos não são diferentes e lutam para viver da forma que consideram digna – sendo servidos e obedecidos. Isolados do circuito comercial internacional, sem capital nem acesso a crédito, os paulistas em geral não podem comprar dos traficantes portugueses que, aliás, nem ali chegam. O sertanismo aparece como “a solução para a pobreza paulista” (MENDONÇA, 2009), que não é apenas material, mas também política, simbólica. Em um documento de 1640, os paulistas se expressam em termos constrangedores: dizem ser “huzo e costume irse ao sertão por os moradores *não poderem viver sem o sertão*” (idem, p.37, grifos nossos). *Sertão* aqui é um eufemismo: os paulistas não podem viver sem os nativos que, como reconhece o jesuíta Antonil, são “suas mãos e pés” (idem, p.38).<sup>30</sup>

Somente tendo claro que terras e escravos significavam, ao mesmo tempo, a viabilidade de uma produção mercantil e, principalmente, os fundamentos primeiros da distinção social, é que podemos entender a luta dos paulistas, geralmente dedicados a uma produção para o mercado interno, por largas extensões de terra e a posse de inúmeros indígenas (BLAJ, 2000, p.8)

---

<sup>30</sup> A escravidão na América é constantemente alvo de eufemismos. Ingleses se manifestam contrários ao uso do termo *servitude*, sugerindo a substituição por *service*, sem que, como podemos imaginar, a instituição seja afetada pela mudança do nome (WILLIAMS, 2012, p.47). Também no Brasil são recorrentes as nomeações alternativas: em relação ao indígena, são utilizados os termos “gente de serviço”, “servos” e “serviçais”, além da denominação “índios administrados” ou “fôrros” (Perrone-Moisés in CUNHA, 1992, p.123). Almeida Prado menciona que as centenas de indígenas que os sertanistas traziam eram distribuídas entre eles “para viverem entre brancos e receberem instrução cristã” (PRADO, 1986, p.44).

Ao longo do Seiscentos – o século das bandeiras –, vai se consolidando, na colônia e também na Europa, o imaginário relacionado aos homens da Vila de São Paulo: criminosos cruéis, selvagens, inimigos da civilização. Esse retrato é divulgado especialmente pelos jesuítas – portugueses e espanhóis – que escrevem relatos e denúncias publicados na Europa; as implicações antissemitas dessas denúncias serão discutidas mais adiante. Os religiosos, também interessados na submissão dos nativos, se ressentem especialmente dos ataques aos aldeamentos, muito vantajosos aos sertanistas: ali os indígenas estão mais vulneráveis, longe de suas aldeias de origem, além de sedentarizados e introduzidos aos misteres do trabalho “segundo o modo europeu”. Há inúmeros relatos, como os de Montoya, que alcançam grande visibilidade. Em 1637, por exemplo, “sem aguardar razões”, trezentos homens atacam a Missão de São Francisco Xavier e, depois de incendiarem a igreja e afugentarem os refugiados, “com espadas machetes e alfanjes lhes derrubam cabeças, truncavam braços, desjarretavam pernas atravessavam corpos” (ABUD, *idem*, p.31). O pânico espalhado pelas incursões dos paulistas alcançam as terras invadidas pelos espanhóis, como na Bolívia, onde atacam soldados espanhóis e nativos chiquitos “com grande morticínio” (PRADO, 1986, p.121).

As atividades de apresamento e escravização dos indígenas – impulsionadas pela ordem senhorial-escravista que se impõe mesmo em uma região marginalizada em relação ao comércio com a metrópole – conformam um cenário tosco de hipertrofia do poder privado (MONTEIRO, 2001, p.89). As hostilidades espraiam-se por toda a vida social: homens poderosos mantêm seus exércitos de capangas, que servem nas expedições, defendem os *senhores* e, pelos motivos mais banais, cometem todo tipo de crime, em geral impune.<sup>31</sup> As famílias Pires e Camargo tornam-se inimigas, seguindo um roteiro shakespeariano: crimes terríveis que exigem vinganças ainda mais terríveis; vilas e sertões divididos em zonas de influência (MENDONÇA, *idem*, p.17). Os paulistas investem inclusive contra as próprias autoridades da Coroa – como no caso do sal, em 1710, com o bando de Bartolomeu Fernandes de Faria, o “terror da Vila de Jacaré”.<sup>32</sup> Cristaliza-se uma imagem de insubmissão e rebeldia – os paulistas “não guardam mais ordens que aquelas que convém a sua conveniência”, segundo o governador da capitania do Rio de Janeiro, em 1691 (PRADO, 1934, p.22). São Paulo chega a ser descrita como região independente, autogovernada, “Republica de per si” na conhecida expressão do governador-geral Câmara Coutinho (BLAJ, 2000, p.15).

---

<sup>31</sup> É interessante observar que o senso comum hoje – principalmente em São Paulo – remete *apenas* ao Nordeste do país o imaginário das selvagerias dos sertões, com seus chefes locais e capangas *incivilizados*.

<sup>32</sup> John Monteiro (2001) dedica um capítulo de sua tese de livre-docência à análise do episódio.

A realidade, no entanto, tem camadas que, por vezes, se sobrepõem. Os registros dos jesuítas e autoridades portuguesas e espanholas sobre a crueldade, a selvageria e também a independência dos paulistas certamente não são imaginativos, mas podem ser nuançados a partir de uma análise mais abrangente da sociedade colonial. Famílias poderosas, desmandos, bandidagens e rebeldias não se restringem às terras paulistas, espalhando-se por toda a colônia. Muito emblemático é o caso da introdução de uma Companhia de Comércio portuguesa no Grão-Pará e Maranhão, região semelhante a São Paulo no que diz respeito ao afastamento inicial em relação ao tráfico triangular. No final do Seiscentos, tentando impor o monopólio africano, a metrópole proíbe ali a escravidão indígena; os colonos, que nada exportam e não podem comprar dos portugueses, se levantam em uma revolta liderados por Manoel Beckman: tomam o poder, depõem o governador, expulsam os jesuítas e claro, restabelecem a escravidão indígena (FREITAS, op.cit. p.19). Os bandeirantes paulistas não têm uma mentalidade diferente dos senhores de engenho ou dos primeiros coronéis: em contextos diferentes, perseguem um mesmo e único ideal, sintetizado na conhecida expressão *viver a lei da nobreza*.

Os interesses da metrópole e dos colonos – em São Paulo ou qualquer outra região – *não* são divergentes. Portugal está inteiramente voltado para o objetivo de explorar plenamente suas colônias, buscando o enriquecimento segundo os padrões mercantilistas vigentes e especialmente o bem-viver de suas camadas sociais parasitárias; para isso necessita dos colonos. Estes, por sua vez, estão em busca do mesmo modo de vida – desejam enriquecer e viver como senhores – mas para isso dependem igualmente da metrópole, que deve lhes garantir a autoridade e viabilizar a posse de terras e trabalhadores escravizados. Nessa sociedade colonial em parte integrada ao circuito capitalista internacional, valores do arcabouço aristocrático ibérico – tais como hierarquia, obediência, lealdade e honra – são mobilizados com grande centralidade para a manutenção da ordem (BLAJ, op.cit.). Os paulistas se integram a essa ordem social como os colonos de qualquer outra região: buscando seus interesses e entrando muitas vezes em conflito com a metrópole, mas reafirmando constantemente a disposição de servir à Coroa. Interesses públicos e privados apontam desde já para uma *cordial* aliança, sempre com a expectativa de reconhecimento e ampliação do prestígio e poder econômico, político e simbólico. Imersos no patrimonialismo e dependentes dos favores de Portugal, certamente os primeiros paulistas não são tão rebeldes assim.

\*\*

Os Prado estão presentes em São Paulo desde os primórdios da capitania: já no início dos anos 1530, na grande expedição de Martim Afonso de Sousa, está João do Prado, natural da província do Alentejo, em Portugal, “de nobreza ahi muito conhecida” (LEME, 1904, Tomo III, p.90). Os Sousa e os Prado são famílias aparentadas, descendentes ilegítimos de D. Afonso III, rei de Portugal de 1245 a 1279.<sup>33</sup> Uma das linhagens que provêm dessa raiz são os Sousa do Prado, representantes fundacionais da nobreza portuguesa (PELÚCIA, 2007, p.34). Martim Afonso de Sousa (c. 1500-1564) pertence à terceira geração de Senhores do Prado, possuindo direitos sobre essa região no norte de Portugal; recebendo a donataria de São Vicente, traz para a colônia “diversos parentes e apaniguados”, em um movimento de configuração de uma extensa rede de influência e partilha de interesses (idem, p.20).<sup>34</sup> Conformando uma nobreza da terra *sui generis* – que se embrenhava pelas matas por meses ou anos –, esses homens fundaram seu domínio sobre a escravização dos nativos: João do Prado, ainda segundo Silva Leme, “fez entradas no sertão onde conquistou muitos índios bravios e com elles se estabeleceu em São Paulo”. Casando-se com Filippa Vicente, dão início a uma extensa família, emaranhada a portugueses e indígenas. Carvalho Franco, em seu *Dicionário de Bandeiristas e Sertanistas do Brasil*, cita 40 homens de sobrenome Prado, alguns descritos como grandes desbravadores e outros como facínoras e bandidos.

O ramo dos Silva Prado, nosso objeto nesse estudo, é mapeado a partir de um *emboaba* que, como veremos, chega a São Paulo no início do século XVIII. Ainda que não seja possível afirmar seu parentesco com os Sousa e os Prado da aristocracia portuguesa, essa rede intrincada de relações será mobilizada por esses homens e mulheres que chegam, em diferentes momentos, para viver na colônia e nas terras paulistas.

---

<sup>33</sup> D. Afonso III teve 5 filhos com sua amante Madragana Ben Aloandro, geralmente referida como uma moura. A linhagem dos Sousa Chichorro tem início com um dos filhos do casal, Martim Afonso, de alcunha o Chichorro, que se casa com Inês Lourenço de Valadares.

<sup>34</sup> Dessa linhagem também provém, em linha horizontal (tios, primos) os Condes de Prado, de Monsanto e os Marqueses das Minas; dois representantes da família foram governadores do Brasil: Tomé de Sousa e Francisco de Sousa. O irmão de Martim Afonso, Pero Lopes de Sousa, também recebeu donatarias que, como sabemos, eram hereditárias, ficando nas mãos dessa família por séculos. Também são descendentes dos Sousa Chichorro os Condes de Redondo, dentre eles D. Rodrigo de Souza Coutinho, figura-chave na Corte no início do séc. XIX, responsável pela abertura dos portos e por reformas modernizantes junto a José Bonifácio (D’ÁVILA, 2004).



### 3.2 Limpar o sangue: *raças infectas* e nobilitação em São Paulo

O modo de vida senhorial, como vimos, está no horizonte de todo português que emigra para os territórios coloniais. Para além da posse de terras e de escravizados, há outra importante dimensão simbólica e política desse ideal: as honrarias e o enobrecimento. Perseguindo esses objetivos, o paulista se lança ao sertão para escravizar indígenas, assim como outros colonos de regiões periféricas em relação à rede do tráfico triangular; destaca-se, porém, nessa atividade, que constitui sua principal forma de garantir serviços e prestar “serviços honrosos” à Coroa. Percorrer os caminhos da política portuguesa de nobilitação nos permite vislumbrar os meandros da sociedade colonial, percebendo elementos fundamentais para a investigação da trajetória do branqueamento no interior do colonialismo.

Começamos apontando a mestiçagem como importante signo da incipiente comunidade originária paulista, o que também se observa, com diferentes feições, em todo o continente. Fenômeno universal que denota o fluxo de genes entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente, a mestiçagem está sempre imbricada a importantes interações sociais, não devendo, portanto, ser analisada do ponto de vista estritamente biológico (MUNANGA, 1997, p.11-19). Os *encontros* de diferentes grupos étnicos no contexto colonial se dão de forma totalmente diferente dos que resultam, por exemplo, de grandes migrações ou de intensas relações comerciais entre os povos. Já apontamos anteriormente alguns problemas dos conceitos de sincretismo, aculturação e assimilação: no contexto colonial, também a miscigenação se inicia e permanece como violência, resultando da dominação política, econômica, cultural e finalmente – como em qualquer contexto de invasão e ocupação militar – da exploração sexual das mulheres, que sofrem duplamente a opressão colonial.

As condições históricas nas quais se dá o início da colonização ibérica são bastante diferenciadas do contexto colonial anglo-saxão. No norte do continente, algumas regiões são ocupadas por famílias que deixam a Europa fugindo de perseguições políticas e religiosas, estabelecendo-se com um caráter de permanência e estabilidade. Os portugueses, solteiros ou casados, em geral embarcam para o Brasil dispostos a uma grande aventura; sua vinda à colônia se reveste de ares provisórios, ambicionando o enriquecimento e a nobilitação. A falta de mulheres europeias é a justificativa que usam para se *misturar* às indígenas, desde o primeiro momento, e depois às africanas. Também a região norte do Brasil se diferencia do sul: as capitanias geograficamente mais estratégicas para a metrópole, como vimos, recebem em suas primeiras vilas um maior afluxo de mulheres brancas, ainda que de origem social

humilde ou mesmo “obscura”, como se dizia. Estas se destinam, em geral, aos casamentos mais “bem aquinhoados”, com os “principais” das localidades – e mesmo esses, muitas vezes, se juntam às *mulheres da terra*. Mais ao sul do território, porém, a escassez de mulheres brancas é ainda maior: São Vicente, como vimos, começa com o núcleo de homens deixados pelas primeiras expedições exploratórias, que tiram proveito do *cunhadismo* – segundo esse costume indígena, um homem que se casa com uma mulher de um grupo passa a fazer parte desse grupo. As mulheres indígenas, nesse contexto, são o pivô de muitos interesses, usadas para fins sexuais e políticos. João Ramalho e Antonio Rodrigues, como sabemos, se unem a filhas de lideranças indígenas, no caso Tibiriçá e Piquerobi.

João Ramalho é a figura que mais ecoa nos mitos de origem da paulistanidade. Do grupo de europeus pioneiros nessa região, é sobre ele que temos mais informações: sua integração com a sociedade nativa é tão grande que, chegando ao planalto, os jesuítas o encontram “lutando como os índios, nu e pintado” e participando dos rituais antropofágicos que os indígenas celebram ao sacrificar os inimigos (VAINFAS, 2014, p.366). O padre Manoel da Nóbrega, em suas primeiras cartas, se escandaliza por ver o lusitano com várias esposas, conforme o costume indígena; sua grande influência, porém, passa a ser sublinhada e, nas cartas seguintes, abandona-se a ênfase em seus *pecados sexuais*:

João Ramalho é muito conhecido e venerado entre os gentios e tem filhas casadas com os principais homens desta capitania e todos estes filhos são de uma índia, filha dos maiores e mais principais desta terra. De maneira que nele e nela e em seus filhos esperamos ter grande meio para a conversão dos gentios. (LEITE, 1956)

Antonio Rodrigues tem uma história muito parecida com João Ramalho. Casado também com uma mulher nativa, Antonia – filha do importante chefe Piquerobi –, provavelmente une-se a outras mulheres da terra, como os outros portugueses, tendo muitos filhos. Tem também importância política para a metrópole, atuando ao lado do governador Brás Cubas e demais lusitanos nos primeiros tempos de colonização, além de ser uma liderança no comércio escravo. Isso, porém, é tudo que sabemos sobre Antonio Rodrigues, que não parece adentrar o rol dos fundadores de São Paulo. Cabe questionar por que Tibiriçá, sua filha Bartira e o português João Ramalho são lembrados como a primeira família paulista, com grande importância política e simbólica – e não Piquerobi, sua filha Antonia e o genro Antonio Rodrigues, igualmente português e colonizador.

A diferença simbólica entre Tibiriçá e Piquerobi – e logo entre João Ramalho e Antonio Rodrigues – está no lugar social e político assumido em relação aos portugueses. Piquerobi move contra os colonizadores uma guerra de resistência, ao contrário de Tibiriçá, que é um aliado decisivo para o estabelecimento lusitano na região. Por seus muitos serviços prestados à Coroa, o líder indígena – significativamente batizado com o nome cristão de Martim Afonso, em homenagem ao fundador da Capitania – é agraciado com o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo (GODOY, 2014, p.11). Como vimos, a honraria não é pouco significativa: Tibiriçá é nobilitado, passando a integrar os quadros da nobreza portuguesa; inaugura assim a linhagem de uma nobreza da terra de base luso-indígena.

A descendência de Martim Afonso Tibiriçá conforma algumas das primeiras famílias mamelucas da Vila de São Paulo, de onde vêm sertanistas de grande lastro, além de homens que ocupam os cargos dirigentes da incipiente comunidade colonial. Bartira (depois batizada como Isabel Dias) tem muitos filhos com João Ramalho, conforme registra o genealogista Silva Leme (1904); um neto do português é Francisco Ramalho, conhecido como o Tamarutaca, senhor da Aldeia de Gunga. Há poucas informações disponíveis, mas fica nítido que a mentalidade senhorial portuguesa se faz ali bastante presente. Em 1601, consta que o governador Lopo de Sousa atende a um pedido de Francisco Ramalho, concedendo-lhe sesmarias por ser morador da Vila de São Paulo, com mulher e filhos, e ainda

nas guerras e sucessos passados com sua pessoa escravos e fazenda a sua custa sempre ajudou no que pode obedecendo a mim e aos capitães passados e é filho de morador antigo e honrado sem até agora ser dado terras de sesmaria para fazer suas benfeitorias e trazer criações (Arquivo do Estado de São Paulo, Coleção Inventários e Testamentos, vol. V. Citado por GODOY, 2014, p.19)

O neto de João Ramalho, como vemos, é um sertanista: são mencionados seus escravos e sua ajuda às autoridades coloniais, à sua custa, nas “guerras e sucessos passados”, nos quais certamente estão incluídos conflitos com grupos indígenas resistentes aos portugueses (como fizeram seus antepassados). O governo português, que entende ter o poder de doar terras, agracia o súdito leal, que também é “filho de morador antigo e honrado”. A noção de honra aqui implicada ultrapassa a conotação moral – a virilidade e bravura do indivíduo, a fidelidade conjugal de sua esposa, a castidade de suas filhas – para assumir os contornos das preocupações políticas e logo *raciais* da Coroa.

Além de Bartira, Tibiriçá também casa outra filha, Terebe, com um português, reafirmando suas alianças políticas. O escolhido, que o cacique “pede para genro”, é um irmão leigo da Companhia de Jesus, que vem a São Paulo por ocasião da fundação do Colégio de Piratininga. Pedro Dias se desliga dos votos e casa-se, exercendo a função de juiz ordinário na Vila de São Paulo. O casal tem duas filhas: Felipa Dias e Clara Parente, esta com descendência especialmente influente, tanto nas entradas de apresamento no sertão como na câmara de São Paulo (GODOY, 2014, p.20). João Ramalho também tem suas proles com outras indígenas; Catarina, uma de suas filhas, casa-se com Bartolomeu Camacho; a união gera Anna Camacho, que se casa com Domingos Luís, cavaleiro da Ordem de Cristo (leia-se, um nobre, em alguma medida). Desse casal descendem algumas das mais poderosas famílias da aristocracia colonial do Seiscentos e Setecentos em São Paulo (LEME, 1904).

A constituição de uma nobreza indígena é uma medida que compõe a política colonizadora das Coroa ibéricas em todo o continente.<sup>35</sup> Nobilitando lideranças da terra, busca-se forjar alianças fundamentais para a ocupação do território, a defesa das fronteiras e especialmente a introdução, no seio das comunidades nativas, de hábitos e valores do mundo cristão branco. É importante notar que, se a resistência indígena muitas vezes impede o avanço dos colonizadores (sejam eles portugueses ou de qualquer outra origem), outras vezes essas relações se dão em outra chave. O contato entre os povos que aqui viviam e os invasores é histórico e dinâmico, modificando-os mutuamente desde o primeiro momento. No interior dos novos quadros que se desenham, os indígenas agem e reagem de diferentes formas, perseguindo seus próprios interesses que – com terríveis consequências em longo prazo – estão eventualmente na troca de produtos, na apropriação de tecnologia bélica dos europeus ou simplesmente na garantia da posse da terra, da não-escravização e da própria existência enquanto povo. Configura-se assim uma cultura política de negociações e pactos que passa, eventualmente, pela colaboração, se os nativos se vêem beneficiados. Absorvendo os novos símbolos de poder – nomes portugueses de prestígio, títulos e patentes militares, pensões – os líderes indígenas buscam resguardar sua autoridade e seu lugar social, assim como vantagens para sua comunidade.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Sobre a política espanhola de constituição da nobreza indígena, ver Raminelli (2009). No Brasil, outros líderes indígenas são nobilitados pela Coroa, como Filipe Camarão, Pirajibe e Araribóia, que recebem recompensas por aliares-se aos portugueses. Ver Duarte, 2011

<sup>36</sup> Novos estudos que nos parecem muito promissores vêm refletindo sobre a história indígena e a cultura política no Brasil colonial, apontando para o protagonismo dos povos originários, apesar da violência e contradições do processo colonizador. Ver especialmente Monteiro (2001) e Almeida (2008).

A questão da nobilitação no mundo ibérico se insere nos percursos do branqueamento no contexto colonial. Em linhas gerais, as tradições e processos que concedem cargos, títulos, honrarias e direitos feudais se inserem nos rígidos códigos das sociedades medievais europeias, altamente estratificadas. Para ser nobilitado, em algum grau, é preciso atender a uma série de critérios que remetem à complexa noção ibérica de *pureza de sangue* (VIANA, 2007, CARNEIRO, 2005; MELLO, 1989). A origem aristocrática está no cerne dessas exigências, assim como a identidade guerreira e cristã. Nos inícios do Brasil, a mentalidade aristocrática portuguesa está robusta e pujante: a colônia, apesar de integrada desde cedo a um circuito comercial mercantilista, vê amplamente reproduzidas em seu território as relações sociais da metrópole, controlada até então (e por muito tempo ainda) pelas classes, instituições e valores do Antigo Regime. Nobilitar líderes indígenas, obviamente, foge à rigidez dessa estrutura, pois esses homens estão longe de pertencer à aristocracia lusa; no entanto, são incorporados material e simbolicamente à nobreza da terra – com sesmarias, cargos políticos e militares de algum prestígio, rendas – como expressão de uma política de cooptação, assimilação e, nesse sentido, branqueamento.

Outros aspectos do branqueamento em São Paulo podem ser apreendidos a partir da análise dos conflitos étnico-religiosos na península ibérica. Essa região, caracterizada por uma enorme diversidade cultural, era o cenário onde – especialmente em Portugal – há séculos as populações cristãs, judias e mouras conviviam de forma relativamente amistosa. No entanto, também há séculos o clero vinha trabalhando para suscitar, especialmente junto à aristocracia, sentimentos e políticas discriminatórias em relação aos *hereges* – todos aqueles que não eram cristãos – que representavam uma ameaça ao projeto expansionista da Igreja católica, sobre o qual já falamos. Especialmente os judeus eram apontados como “filhos da maldição”, “obstinados em seu ódio à fé católica” e responsáveis por terríveis males que assolavam o Reino, como pestes e desastres naturais. Finalmente, no contexto da Reconquista cristã, uma crescente hostilidade aos “infiéis” se expressa, a partir da Espanha, em ataques às mourarias e judiarias, conversões forçadas e, a partir de 1449, em medidas que impedem legalmente o acesso dos cristãos-novos à vida civil, religiosa e militar, os chamados Estatutos de Pureza de Sangue (CARNEIRO, op.cit.). Segue-se a instalação do tribunal da Inquisição, inaugurando um período de verdadeiro terror em que o crime de heresia leva a suplícios e morte na fogueira, sempre acompanhados do providencial confisco dos bens. Em 1492, os *infiéis* são expulsos; a “Espanha das três religiões” começa a ser *purificada*.

Portugal recebe cerca de 120 mil cristãos-novos fugitivos, não sem lhes cobrar altas taxas a título de licença; em meio à euforia dos descobrimentos, o governo vislumbra as possibilidades de aproveitar os conversos navegantes, cartógrafos, médicos, comerciantes etc. Logo, porém, o rei D. Manuel propõe casamento a Isabel, filha dos reis católicos da Espanha, que impõem uma condição: a expulsão das minorias não-cristãs de Portugal. Assim, em 1497, abre-se um período de mais de dois séculos de discriminação que, além de arraigada nas mentalidades, se mostrará amplamente nas leis e medidas restritivas de instituições religiosas, civis e militares. Não se trata do primeiro evento de discriminação negativa de um grupo em relação a outro, mas certamente é o primeiro a se utilizar do conceito de *raça*, traduzindo uma concepção religiosa de mundo subordinada aos interesses econômicos e políticos do clero e da nobreza na península ibérica. Não ser cristão passa a ser considerado um *defeito de sangue*, atrelando-se à noção teológica (e política) de *raças infectas*.

Nos termos de uma teologia elaborada por teólogos espanhóis, a falsa crença dos mouros e dos judeus tinha maculado outrora seu sangue, e esta mácula, ou “nota”, tinha sido transmitida hereditariamente até seus remotos descendentes, relegados na casta quase intocável dos Cristãos Novos ou conversos. Assim, desprezando o dogma da virtude regeneradora do batismo, um racismo institucionalizado se manifestava, pela primeira vez, na história europeia. (POLIAKOV, 1974, p.5)

Nesse racismo primitivo, a heresia é localizada no *corpo*: apesar de imaterial, se materializa no sangue, transmitida de pais a filhos como um vírus, uma doença congênita. Esse discurso, que explica o mundo a partir de uma luta maniqueísta do Bem contra o Mal, brada contra os perigos e poderes malévolos a afligirem e contaminarem a sociedade que, afinal, precisa ser purificada (SARTRE, 1968). A purificação, porém, é custosa: os *impuros* e seus descendentes, mesmo convertidos, continuam carregando a *mácula* de sua *infâmia de origem*. Com base no princípio do pecado original, sem importar se a proporção é de 1/2, 1/4 ou até 1/20, serão sempre considerados como judeus *manchados*, condenados a viver como párias, uma casta impura e amaldiçoada (TORRES, 2003).

Persistentemente semeadas pelo clero, essas elucubrações teológicas encontram finalmente terreno fértil. Os judeus eram uma comunidade mais ou menos coesa, com importante presença na Corte e alguma riqueza, que em geral não se baseava na propriedade da terra, mas em uma tradição de atuação no comércio, nos negócios e nas finanças –

constituíam, afinal, uma burguesia nascente. As camadas aristocráticas da sociedade ibérica, reacionárias e ciumentas de seu lugar social, passam a vê-los como ameaça; logo também os comerciantes e as classes médias portuguesas odeiam e temem os *concorrentes* judeus, e finalmente o povo os responsabiliza por sua miséria. Com a estigmatização dos cristãos-novos, mesmo o mais pobre plebeu cristão pode orgulhar-se de pertencer a uma “linhagem superior”, sem ter “parte da raça”.

A reflexão sobre o batismo pode ser aqui novamente retomada, assim como o papel do jesuíta Antonio Vieira. Como vimos, esse sacramento católico remete à integração (forçada) dos africanos à sociedade colonial. Vieira descreve um quadro de *certa* igualdade entre portugueses, africanos e indígenas *convertidos* pela colonização: através do batismo, todos se tornam *nobres*, *limpos* e *brancos*. O batismo de mouros e judeus deveria ter os mesmos efeitos, mas sucede o contrário: depois da conversão, essas minorias passam a ser ainda mais estigmatizadas; graças à miríade de interesses envolvidos em sua marginalização social, o cristão-novo continua sendo visto como um *outro*: dissimulado, falso cristão, traiçoeiro, indigno de confiança e honra. Vieira, acusado de ser cristão-novo, se coloca em defesa dos criptojudeus, denunciando as injustiças contra esse povo que, afinal, deveria ser acolhido pela cristandade (CARNEIRO, op.cit., p.167)<sup>37</sup>. As significações (teológicas, simbólicas, políticas) do batismo estão em disputa, assim como a forma e abrangência dos mecanismos de integração no interior da sociedade portuguesa e colonial. A análise da obra de Vieira oferece muitos elementos a essa discussão, apontando para aproximações e distanciamentos entre ele e os teólogos ibéricos divulgadores do dogma das *raças infectas*. Não se alinhando a esses setores mais rígidos da nobreza e do clero portugueses, o jesuíta representa um ímpeto modernizante que só terá lugar com Pombal, no século seguinte, quando a discriminação legal contra os cristãos-novos será abolida.<sup>38</sup> Nesse sentido, Vieira é um visionário de um branqueamento moderno que – ao contrário do paradigma colonial, em um cenário de escravismo e imposição “dura” da assimilação – afirma a igualdade formal, ao mesmo tempo em que legitima as estruturas de dominação produtoras e reprodutoras da desigualdade social, política e simbólica.

---

<sup>37</sup> Os tribunais da Inquisição portuguesa chegam a ser fechados em consequência das denúncias feitas por Antonio Vieira, que traz à tona a corrupção e as torturas para obter falsas confissões; depois foi também perseguido pela Inquisição, sendo condenado e preso por 5 anos em Portugal (CARNEIRO, op.cit., p.169).

<sup>38</sup> Outra figura que também aponta para novas mentalidades é Mathias Ayres, que tece duras críticas à nobreza e sua “ vaidade da origem”, que ele descreve como “uma espécie de seita” em que o sangue deixou de ser uma entidade material passando a “explicação para a superioridade de uns e de outros” (CARNEIRO, 2005, p.175).

O Brasil começava a aparecer nos mapas portugueses quando os primeiros cripto judeus chegam à colônia, legal ou ilegalmente, fugindo dos perigos da prisão, confisco de bens, tortura e morte. A presença dos cristãos-novos no Brasil é sobretudo marcante nas capitanias do Norte, mas alcança rincões mais longínquos. Como aponta Paulo Prado (1934) e pesquisas mais recentes de Anita Novinsky e sua escola, há muitos cristãos-novos nos inícios de São Paulo. Para além das dúvidas sobre o próprio João Ramalho, também o donatário da capitania, Martim Afonso de Sousa, tinha o “sangue suspeito”; os padres José de Anchieta e Leonardo Nunes eram cristãos-novos, assim como muitos dos primeiros povoadores, dentre eles Raposo Tavares (BOGACIOVAS, 2006). Vindo de uma família perseguida pelo Santo Ofício em Portugal, esse homem lidera, juntamente com Fernão Dias Paes Leme, a destruição dos aldeamentos jesuítas do Guairá (no atual Paraná), avançando sobre territórios mais ao Sul e, posteriormente, sobre a região atual de Minas Gerais e Mato Grosso, alcançando enfim a Amazônia e os limites do Peru. Segundo o historiador português Jaime Cortesão (1958), o sertanista é o principal responsável pelo dilatamento do território português. Em 1632, quando os “portugueses de São Paulo” iniciam o ataque a Guairá, o superior das Missões, padre Antonio Rodriguez, lhes vai ao encontro:

y les requiero em nombre de Dios, y de V. Magestad, que se fuesen, y respondieram que no reconocian a V. Magestad por su Rey, (...) y preguntandoles que con que autoridade hacian guerra a aquellos índios, y los cautivavan, respondieron que con la que Moyses les dava em la scriptura de debellar las gentes. (BOGACIOVAS, op.cit., p.80) <sup>39</sup>

Os sertanistas, segundo o relato jesuíta, declaram não reconhecer a autoridade do rei Felipe IV (que reunia então a Coroa de Espanha e Portugal), escravizando os indígenas com a autoridade da lei judaica. Bradando por providências (ou seja, acionando inclusive a Inquisição), o religioso denuncia as “crueldades indignas de cristianos” – a matança de índios, que se acolhiam nos braços dos padres, assim como o sacrilégio de entrar nas igrejas e quebrar as pias de água benta, jogando ao chão objetos sagrados, ateando fogo etc. Além disso, esses “judios encobertos” comiam carne na quaresma e ensinavam *seus índios* a guardarem o sábado (BOGACIOVAS, op.cit., p.80). O fato de alguns (ou talvez muitos) sertanistas serem judaizantes (cristãos-novos praticantes da religião proibida) tem implicações

---

<sup>39</sup> A referência de Bogaciovas é a de uma Carta de Francisco Vasques Trujillo [provincial da Companhia de Jesus] a Sua Majestade sobre questões relativas às reduções que tinha a Companhia de Jesus na Província do Paraguai e dos excessos que cometiam os portugueses de São Paulo. In Anais do Museu Paulista. Volume XIII, pp.310-314. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1949.



das quais não daremos conta aqui; mas esse certamente é um elemento a acirrar os ânimos entre os sertanistas e os jesuítas que, conforme Anita Novinsky (1992), são “o braço da Inquisição no Brasil”.<sup>40</sup> O antissemitismo atravessa constantemente os relatos jesuíticos, pondo em questão a confiabilidade dessas fontes históricas. Cortesão (1958) aponta que esse aspecto certamente concorre para a conformação de uma imagem dos bandeirantes segundo a descrição dos padres, que não hesitam em chamar os paulistas de demônios “infeccionados de judaísmo”, acompanhados pelo diabo em cada passo etc. Na esteira de nossa reflexão no início desse capítulo, lembramos que os colonos das outras regiões, além dos portugueses atuantes no tráfico negreiro, eram também responsáveis por muitas “crueldades indignas de cristãos”, sem que merecessem as críticas e denúncias dos jesuítas.

Os percursos do branqueamento acompanham a trajetória dos Estatutos de Pureza de Sangue que, aos poucos, se disseminam e ramificam. A partir de 1514, além dos cristãos-novos, surgem nas Ordenações Manuelinas impedimentos e sanções a dois novos grupos: os ciganos e os indígenas. Os primeiros, recentemente chegados à Península Ibérica, são vistos como um “quisto” em meio à cristandade; enfrentam violentas políticas de assimilação ou de expulsão, sendo de 1574 o primeiro registro de uma família cigana de Portugal degredada para o Brasil (TEIXEIRA, 2008). Chegam depois muitos ciganos *calon*, principalmente a partir de 1718, quando são expulsos de Portugal por D. João V (GUIMARAIS, 2012). A pesquisa sobre esses povos é ainda escassa; pouco sabemos sobre a dinâmica de sua resistência à assimilação. Quanto aos indígenas, como vimos, o rei *perdoa* os *defeitos de sangue* de Tibiriçá, Araribóia e outras lideranças, frente às muitas vantagens das alianças políticas; essas nobilitações *sui generis* são realizadas, porém, ao arrepio das próprias leis portuguesas e, de qualquer forma, são pontuais e mais recorrentes nos primeiros tempos da colonização, quando a presença portuguesa era ainda muito frágil e as alianças com os grupos indígenas eram muito mais necessárias aos colonizadores.<sup>41</sup>

As discriminações passam também a alcançar os mestiços de branco e negra, pejorativamente chamados de mulatos. Em 1671, uma ordenação real determina que o aspirante a um ofício (que demande a autorização governamental) seja investigado para ver “se tem parte de cristão-novo, mouro ou mulato (...) e se é casado com mulher que tem algum

---

<sup>40</sup> Anita Novinsky aponta, em vários escritos, a necessidade de se reescrever a história de São Paulo e de todos os territórios coloniais ibéricos à luz das novas pesquisas que vem sendo feitas a partir da recente liberação do acesso a arquivos como o da Inquisição.

<sup>41</sup> Não localizamos nem realizamos um levantamento sistemático das nobilitações indígenas, o que aliás seria muito útil para a reflexão sobre a cultura política envolvendo colonizadores e colonizados no Brasil.

desses defeitos” (VIANA, 2007, p.54).<sup>42</sup> Interessa aqui observar que essa discriminação institucionalizada não atinge fundamentalmente os africanos, mas os *mestiços*. São eles que suscitam novas demandas de classificação no interior da sociedade portuguesa, que passa a se dilatar – ao longo do século XVI – nas áreas coloniais do Congo, de Guiné e nas ilhas atlânticas de Cabo Verde e São Tomé. Muitos portugueses constituem ali famílias paralelas, gerando filhos que se situam em um lugar social incerto: seguiriam o status dos pais, muitas vezes fidalgos, ou das mães, geralmente escravizadas? Assim, a partir do século XVII, há uma progressiva vinculação das noções de *impureza* e *desonra* ao nascimento fora do casamento – considerado ilegítimo, impuro – e principalmente à miscigenação (VIANA, 2007, p.47-54).<sup>43</sup> O estigma de filhos bastardos lhes confere então a inclusão no rol dos considerados *impuros de sangue*, em um movimento de contenção das pretensões nobilitantes desse grupo crescente, principalmente a partir da escravização africana também no Brasil. Não é possível, afinal, que tantos sejam considerados nobres.<sup>44</sup>

Ser cristão-novo é o mais grave *defeito de sangue* nos primeiros séculos de Brasil; este é o grupo mais temido, que representa ameaças à cristandade (leia-se, aos interesses da Igreja, do clero e do Estado português). Intolerância, superstição e temores políticos atuam juntos; ganha materialidade, por exemplo, o secular mito do complô (POLIAKOV, 1974). No entanto, mesmo o sangue *infecto* dos cristãos-novos pode ser *limpo*. Um caminho geralmente longo e penoso é a prestação de relevantes serviços à Coroa. Em 1628, por exemplo, Manuel Dória recebe um Hábito de uma Ordem Militar como recompensa por sua bravura na luta contra os holandeses; não é aprovado nos exames, porém, por conta da fama de uma avó de *sangue impuro*: segundo alguns depoentes seria mameluca, segundo outros seria cristã-nova. Em uma nova investigação, emergem novos impedimentos: “mulatice” (da parte do avô materno) e “defeito mecânico” (da parte do pai). Obstinado, porém, continua servindo à Coroa na resistência contra os holandeses e finalmente, após quase 20 anos, consegue a dispensa real para seus *defeitos*, recebendo o Hábito de Santiago e uma pensão anual de 20 mil-réis (VIANA, op.cit., p.47-49).

---

<sup>42</sup> A ordenação real endossa a discriminação que já se dava em outros âmbitos. O estatuto da Ordem de S. Bento de Aviz, já em 1630, exige de seus candidatos (além de não exercer ofício mecânico “ou outro indecente”) que sejam *limpos*, “sem raça alguma” e sem descendência [sic] de negro cativo ou de mulato, além de não serem filhos ou netos de gentio (CARNEIRO, op.cit., p.115). A expressão “sem raça alguma” explicita o sentido pejorativo do termo “raça”: os portugueses cristãos não se consideram “portadores de raça”.

<sup>43</sup> É significativo que o estatuto da Ordem de Sant’Iago exija, também em 1630, que os candidatos a adentrá-la sejam “filhos legítimos”, além de cristãos-velhos e “sem raça alguma” (CARNEIRO, op.cit., p.116).

<sup>44</sup> É possível aqui observar o deslocamento do discurso religioso para o biológico, ainda marcado pela moralidade católica, mas incorporando os tabus da mestiçagem e os estigmas crescentemente relacionados à cor da pele negra.

Uma segunda forma de *limpar o sangue* é, a rigor, uma fraude: em um contexto de forte legitimidade da “voz pública” – seja para honra ou vergonha –, é possível ir na contramão da fama, subornando testemunhas ou mesmo pagando pelas *provanças*, exames que colocam à prova a *limpeza de sangue* (MELO, 1989).<sup>45</sup> A aceitação de um membro da família em uma irmandade, Ordem militar ou em funções públicas são verdadeiros atestados de limpeza de sangue, brancura e honra, garantindo um elevado status social; as famílias com mais recursos buscavam, assim, calar os rumores sobre sua origem cristã-nova, livrando-se da *pecha* que lhes imputava infâmia. Não era o caso dos cristãos-novos paulistas, em geral pobres – razão pela qual, possivelmente, os jesuítas e governantes registrem com maior liberdade seu anti-semitismo em relação aos bandeirantes.

Finalmente, a *limpeza de sangue* dos cristãos-novos passa pela dimensão mais sutil de uma assimilação tensa e temerária. Os judeus não podem mais ser judeus e, apesar de discriminados, fortalecem a própria cultura de discriminação ao buscarem se *purificar* de suas origens, escondendo e esquecendo suas origens. Esse paradoxo é imposto propositalmente pelo contexto colonial: aproximar-se o mais possível da *norma* – homem cristão, branco, nobre/ senhor – é então a única maneira de galgar degraus na pirâmide social ou providenciar essas condições aos descendentes. Por outro lado, é preciso considerar a vida dupla vivida pelos *marranos*: interiormente e no ambiente do lar, alimentam suas crenças e tradições, mas da porta para fora são (buscam parecer) cristãos. Há aí uma dimensão de resistência (interior, subjetiva, mas também cultural e política) ao projeto de sociedade dos cristãos: o que mais ameaça a Igreja e os Estados ibéricos não é a observação de alguns preceitos dietéticos ou a abstenção do trabalho aos sábados, mas a postura de contestação, ceticismo e rebeldia frente à autoridade do clero (NOVINSKY, 2001).

Mulheres indígenas e homens portugueses, cristãos-velhos e cristãos-novos, conformam então a população paulista primitiva, inclusive suas camadas senhoriais. Essa incipiente nobreza da terra, um tanto marginalizada, tem em suas veias, indelevelmente, sangue então considerado impuro, infecto, desonroso. No entanto, se a origem cristã-nova será escondida, silenciada e apagada, o passado indígena será resgatado e ressignificado de uma forma muito peculiar.

---

<sup>45</sup> Anita Novinsky (2001) registra a história de Luiz Miguel Corrêa que, desejando tornar-se sacerdote, procura um Bispo, dizendo estar disposto a vender todos os seus escravos e bens para pagar a compra das *provanças*, “como tantos faziam”. Em seu caso o artifício não vingou: em 1730, acusados de “judaizar”, ele e seu pai foram presos, julgados e queimados pela Inquisição em Minas Gerais.

### 3.3 Paulistas e Emboabas – Rancor, Disputas e Fusões

No início do século XVIII, uma imagem dúbia se cristalizava dos moradores das vilas de São Paulo. A fama de suas devassas “indignas de cristãos” cresce através dos relatos de jesuítas portugueses e espanhóis; ao mesmo tempo, especialmente após a destruição de Palmares em 1695, documentos oficiais os retratam como súditos valentes, briosos e muito úteis aos interesses da colonização. No entanto, se o Quinhentos e principalmente o Seiscentos foram os séculos das bandeiras, o Setecentos começa de outra forma: a tão desejada descoberta das minas de ouro abre um período de grandes conflitos que levam os paulistas, pela primeira vez, a escrever sobre si mesmos, buscando *limpar seu sangue* e sua *honra* e resguardar seu lugar social frente aos forasteiros reinóis.

A Guerra dos Emboabas é um conflito multifacetado: não envolve apenas os interesses relacionados à exploração das minas, provavelmente descobertas pelos paulistas, mas também questões ligadas ao comércio de gado, impostos e o próprio controle das rotas comerciais na região, que se mercantiliza e se torna cada vez mais dinâmica (BLAJ, 2002). Os episódios que dão início ao conflito não são bem documentados nem foram suficientemente estudados, mas uma coisa é certa: os paulistas são derrotados e humilhados.

Os representantes da metrópole, timoratos e astutos, usaram de manha na liquidação do sangrento episódio, agradando a uns e a outros. Aos Paulistas enviou D. João V o seu retrato para a Camara de São Paulo, visitando em effigie os leaes vassalos, “já que pessoalmente o não podia fazer”; aos revoltosos de Manoel Nunes Vianna, o primeiro dictador que houve em terras brasileiras, caudilho de fronteira, deu o seu real perdão. (PRADO, 1934, p.138)

A palavra “emboaba”, apesar de não haver consenso sobre sua tradução, tem origem indígena, dizendo muito sobre o paulista de então, que inclusive era falante de uma língua geral mestiça (LEITE, 2003). De qualquer forma, o termo designa aquele que chega, buscando as riquezas sobre as quais os paulistas entendem ter direitos. Os emboabas acorrem de diversas partes: Rio de Janeiro, Bahia, Minas Gerais e especialmente da metrópole. Durante os 60 primeiros anos do século XVIII, cerca de 10 mil pessoas deixam anualmente Portugal para tentar a sorte na colônia (VERGUEIRO, 1981), em uma onda emigratória de grandes proporções para as regiões mineiras.

Antonio da Silva do Prado é um desses homens que vem ao Brasil, já na primeira década do século XVIII, proveniente do Prado, em Portugal (LEVI, 1977, p.49). É o fundador da família que nos interessa mais diretamente nesse estudo. Darrel Levi, o principal pesquisador sobre os Prado, observa que pouco se sabe a respeito de suas origens portuguesas – mas menciona um escritor, Alberto Prado Guimarães, que as segue até a nobreza do século XIII, que já mencionamos<sup>46</sup>. Nesse contexto, porém, é muito comum agregar o local de origem ao próprio nome: Antonio da Silva, provindo do que era, à época, o Couto do Prado, poderia assim se identificar como sendo “do Prado”. Além disso, havia disputas entre a Casa dos Sousa ditos do Prado e os Arronches, outro ramo dos Sousa Chichorro (PELÚCIA, op.cit., p.41); não temos elementos para precisar as repercussões desses conflitos no chão colonial, mas é possível que a alcunha “do Prado” também fosse adotada para identificar a linhagem com a qual as pessoas se ligavam por relações de parentesco ou compadrio. De qualquer forma, é significativo que, antes de 1710, o português se case com Felippa do Prado, “de uma família cujas origens em São Paulo datavam do século XVI e incluíam muitos bandeirantes notáveis em suas fileiras” (LEVI, op.cit., p.50). São os descendentes de João do Prado e Felippa Vicente, misturados às outras famílias dos inícios paulistas.

Apesar de ser um *emboaba*, o primeiro Silva Prado no Brasil mobiliza suas origens e consegue, através dos laços do casamento, se fundir à rudimentar nobreza da terra. Sonhando em ficar rico com a descoberta do ouro, Antonio do Prado acaba se tornando comerciante e proprietário de terras em Santana do Parnaíba, uma das vilas então existentes no interior de São Paulo (D’ÁVILA, 2004, p.19). Sua primeira esposa morre e ele se casa novamente, com Francisca de Siqueira Moraes, também de uma família “da alta classe paulista” (LEVI, op.cit., p.50). Em 1730, como fazem tantos outros, hipoteca sua propriedade e financia uma expedição em busca de ouro em Goiás; seus resultados não são conhecidos mas, quando morre, o patriarca parece deixar uma pequena fortuna aos 6 filhos, dentre eles Martinho Prado (1722-1770). Esse último instala-se em Jundiaí e se torna juiz, vereador e capitão-mor; em meados do século, já é um homem de posses e prestígio, casando-se com Maria Leme Ferreira, de outra antiga família paulista (idem, p.51-52).

A trajetória dos Silva Prado é acompanhada por milhares de reinóis, num processo descrito com maestria por Kátia Maria Abud (1985). Os forasteiros têm condições de colocar a seu serviço mais trabalhadores, principalmente africanos; vão enriquecendo, seja

---

<sup>46</sup> Reproduzimos aqui a referência de Levi (op.cit., p.50): Alberto Prado Guimarães, “Eduardo Prado: escritor católico e defensor da monarquia”, *Engenharia*, 18 (nº 210, maio 1960), 586.

com a exploração do ouro ou o comércio; muitos se casam com as filhas de importantes famílias locais. A tendência se acentua com a decadência do ouro, a partir de 1760: os reinóis que “usurparam as minas de ouro” chegam agora às terras dos paulistas. Os recém-chegados passam, aos poucos, a ocupar espaços na Administração Pública, especialmente na Câmara de Vereança, o meio mais acessível de mobilidade social. É bom lembrar que no Quinhentos e Seiscentos era proibido aos comerciantes serem vereadores; os “homens bons”, ou seja, os *cidadãos* eleitores e elegíveis, eram apenas os proprietários rurais. Porém, com a transferência da base econômica para a atividade mineradora, a situação se modifica: logo os *emboabas* passam a ser maioria não só na Câmara, como também nas patentes mais altas das Companhias Militares e nos cargos da administração metropolitana. A antiga nobreza da terra é deslocada pelos reinóis em São Paulo – um conflito muito assemelhado ao dos mascates e senhores de terra e engenhos, em Pernambuco.

Como no famoso estudo de caso de Norbert Elias e John Scotson (2000), os estabelecidos – os paulistas mais antigos – rejeitam os *outsiders*, desenvolvendo mecanismos para se afirmarem enquanto *norma*. É em meados do século XVIII que aparecem as primeiras obras escritas por descendentes dos primeiros povoadores de São Vicente: não por acaso, são parentes os dois únicos autores dessa época de tão raro letramento. Trata-se de Pedro Taques de Almeida Paes Leme (1714-1777) e seu primo, Gaspar Teixeira Azevedo, o Frei Gaspar da Madre de Deus (1715-1800). Ligados a uma tradição francesa de pesquisa – com ressonância entre religiosos e leigos ibéricos –, esses homens valorizam o documento escrito como *prova da história* (ABUD, op.cit., p.75), lançando-se aos Arquivos das Câmaras, Casas de Misericórdia, Cartórios, Conventos e Mosteiros. O objetivo por eles compartilhado é o mesmo: contar a história da capitania a partir de suas famílias, em um empreendimento fundacional dos mitos de origem do paulista.

Pedro Taques tem o tronco paterno com origem em Brás Cubas, governador nos primórdios da capitania de São Vicente e fundador da vila de Santos. Filho de Bartolomeu Paes, juiz ordinário em São Paulo, e Leonor de Siqueira Paes, também é parente em linha vertical e horizontal (sobrinho, sobrinho-neto) de sertanistas de grande lastro: Bartolomeu Paes de Abreu, João Leite da Silva Ortiz, Estevão Raposo Bocarro e Fernão Dias Paes Leme, parceiro de Raposo Tavares na destruição de Guairá. Frei Gaspar da Madre de Deus vem de uma família cujas raízes se encontram, de um lado, em João Ramalho e Bartira, filha de Tibiriçá, e de outro, em Antonio Rodrigues e Antonia, filha de Piquerobi. Alonga-se também

a parentela sertanista: além dos já citados, podemos mencionar os dois Anhanguera, Matias Cardoso de Almeida – que se notabilizou pelo extermínio de indígenas e quilombolas – e finalmente Domingos Jorge Velho, que arrasou Palmares.<sup>47</sup> Muito orgulhosos dessas origens, os primos Taques e Frei Gaspar desejam, certamente, registrar para a posteridade os feitos de seus antepassados. No entanto, os enormes esforços que dedicam aos estudos históricos e genealógicos revelam uma tarefa que, de tão árdua, aponta para motivações mais profundas.

Os dois historiadores e genealogistas dedicam longo tempo de suas vidas às pesquisas que dão origem às suas obras, em sua maioria publicadas postumamente. Tendo seus primeiros escritos devorados por um incêndio em Lisboa, Pedro Taques certamente desanima, mas não desiste: escreve pelo menos mais 14 obras, sendo a mais importante delas a Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica. Trata-se de uma exaustiva compilação de dados históricos, biográficos e genealógicos, abarcando um recorte temporal de quase 300 anos. Segundo o historiador Taunay, seu principal biógrafo, a preparação desses originais consome cerca de 50 anos.<sup>48</sup> Enfrentando uma doença degenerativa que lhe impede de escrever, Taques segue ditando e organizando seus trabalhos; Frei Gaspar é seu principal auxiliar, incentivador e, de certa forma, continuador: após a morte de Taques em 1777, recusa cargos honrosos e se recolhe às pesquisas, trabalhando ativamente nos últimos 20 anos de sua vida. Em 1784 finaliza um estudo sobre João Ramalho e em 1793 conclui os três volumes de suas “Memórias para a História da Capitania de São Vicente”. No entanto, os maiores obstáculos para o tecimento dos estudos genealógicos não parecem ter sido as vicissitudes da vida, as dificuldades financeiras, de saúde ou mesmo a falta de documentos “que sirvam de fio verdadeiro para o nobiliário que pretendemos dar à luz”, como desabafa Taques em um trecho da Nobiliarquia. A principal dificuldade, lamenta, é de outra ordem:

não temos achado um só sujeito que nos queira ajudar nessa empresa, que toda se dirige ao fim do *bem público e utilidade dos descendentes*, que todos vivem amortecidos na ignorância de seus nobres progenitores, e das suas honrosas virtudes e ações, para lhes imitarem com crédito do mesmo sangue, *que lhes adorna as veias*. Antes o sequito dos imprudentes, que já tem *degenerado do mesmo esplendor dos seus antigos descendentes*, emprega todo o tempo na murmuração de nosso infatigável trabalho, que até se tem acompanhado de despesa própria em muitos documentos, que temos feito

---

<sup>47</sup> A referência seminal para essas informações são as próprias obras dos autores em mira, especialmente a Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica, de Pedro Taques, mencionada em nossa bibliografia.

<sup>48</sup> Ver o prefácio do historiador Taunay à Nobiliarquia Paulistana (Leme, 1980).

extrair de vários cartórios das vilas e cidade capital de São Paulo; porem, esta mesma calunia sofreram sempre aqueles que se aplicaram a estudos genealógicos; talvez porque sujeitos, aos quais a lima do tempo consumiu em algum dos seus ascendentes qualquer *fato de mecanismo*, se persuadem que nós faremos renascer pela imprensa *aquele silêncio, que lhes apadrinha o antigo defeito*. (LEME, 1980, Tomo III, p.120-121, grifos nossos)

O trabalho pioneiro de Pedro Taques é mal visto pelos paulistas, temerosos de que as pesquisas genealógicas tragam à tona os antigos *defeitos de sangue* das famílias. As relações de vassalagem e talvez algum parentesco com famílias portuguesas poderosas acendem nos paulistas os seus brios de nobreza, mas não apagam suas origens “vis”; poucos homens ou famílias ibéricas que aqui se estabelecem tinham de nobres mais que as pretensões – a alta nobreza não vinha à colônia senão para prestar serviços por alguns anos e depois retornar, ávida por recompensas e nobilitação. Somente os portugueses pobres se submetem à vida nos inícios da colônia, ainda mais em São Paulo, embrenhando-se nos matos em busca de gente a quem possam capturar e chamar de escravos. As mulheres indígenas são as primeiras mães *paulistas* e, ainda que algumas poucas famílias portuguesas tenham seus filhos, estes logo também se misturam às mulheres da terra. Por último, como vimos, muitos dos primeiros colonos e sertanistas são judeus conversos, alguns mesmo judaizantes, mantendo suas crenças e tradições de forma mais ou menos assumida. Pobres, mestiços, cristãos-novos – nos quadros da mentalidade e da política do antigo regime, os paulistas carregam o estigma do *sangue impuro*.

Apesar das origens pouco promissoras, os paulistas do início do século XVIII “já tinham o que perder”, segundo a feliz expressão de Washington Luís.<sup>49</sup> Conquistando algum reconhecimento – seja por conta da escravização ou extermínio de indígenas, da recente descoberta das minas e principalmente da destruição de quilombos – os paulistas estão todos ali, considerando-se uns aos outros cristãos, brancos e, na medida do possível, nobres. Uma rede de acordos tácitos mantém “o silêncio que lhes apadrinha o antigo defeito”, como expressa Taques. Os escritos dos jesuítas exigiam em algum momento uma resposta, e a chegada dos emboabas impõe o desafio de fazer frente aos forasteiros que estão a lhes tomar os (poucos) lugares de honra – na Câmara, nos cargos públicos etc.

---

<sup>49</sup> Washington Luís, Contribuição para a História da Capitania de São Paulo (Governo de Rodrigo Cesar de Menezes), Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo, v.8, p.94. Citado por Blaj (2002, p.52).



Os genealogistas cumprem um papel decisivo nesse contexto. Se desejam prejudicar adversários políticos ou desafetos, podem registrar as origens das famílias tais como elas realmente são, desnudando as vergonhas que tanto se busca esconder. Revelar uma informação, talvez já remota, sobre uma origem cristã-nova, mulata ou indígena de uma família pode arruinar qualquer pretensão de nobilitação aos seus membros e descendentes. Um pesquisador, porém, também pode trabalhar ao encontro dos interesses das famílias – omitindo informações, exagerando a nobreza e manipulando favoravelmente as informações em verdadeiras “fraudes genealógicas” (MELLO, 1989). O desconsolo de Taques, como vimos, reside em não ser compreendido: em suas palavras, sua empresa “toda se dirige ao fim do bem público e utilidade dos descendentes”; seu desejo é dar a conhecer aos paulistas os seus “nobres progenitores” e suas honrosas virtudes e ações. Sua expectativa, finalmente, é que os contemporâneos façam jus ao sangue “que lhes adorna as veias”. Os paulistas, melindrosos, mantêm reservas em relação às pesquisas, receosos de que possam macular (ainda mais) as antigas famílias – mas o que Taques busca fazer, e faz, é justamente o contrário: apresentá-las como nobres e fidalgas, atribuindo seu estabelecimento na colônia a virtudes pertencentes ao arcabouço de valores aristocráticos. Diz ele sobre os inícios dos paulistas, em sua História da Capitania de São Vicente:

João Ramalho, homem nobre de espírito guerreiro e valor intrépido, que já muitos anos antes de vir Martim Afonso de Sousa a fundar a vila de S. Vicente em 1531, como fica referido, tinha vindo ao Brasil, e ficando nas praias de Santos, e tendo sido achado pelos *Piratininganos*, o trouxeram ao seu rei Teviriçá, que por providência de Deus se agradou dele e lhe deu sua filha, que depois do batismo se chamou Isabel (...) (LEME, 2004, p.75, versão online. Grifo no original.)

A linhagem paulista, inegavelmente nascida da miscigenação entre portugueses e indígenas, é traduzida a partir de um português *nobre* que se une a uma *princesa* da terra. A alusão a João Ramalho como aristocrata não tem qualquer comprovação ou mesmo evidência; não são mencionados os títulos que teria ou sua posição social na Corte. De qualquer forma, a descrição é providencial, *lavando a honra* desse português sobre o qual pouco se sabe e muito se supõe (seria um náufrago, um cristão-novo fugitivo, um criminoso, degredado?...). Referindo o “rei” Tibiriçá e sugerindo a “princesa” Bartira – recurso discursivo que se repete ao longo do texto –, o genealogista aproxima as lideranças indígenas e uma aristocracia de tipo europeu. Os inícios paulistas ganham assim uma aura mítica: um verdadeiro encontro de

Casas reais, cabendo ao valoroso João Ramalho, com todas as virtudes de um fidalgo, a representação da nobreza lusitana. Quando o *rei* Tibiriçá se agrada dele – “por providência de Deus”, note-se – recebe também a todos os portugueses.

A evocação do universo aristocrático não é casual: em um momento anterior à explosão do racismo moderno e científico, os lugares sociais são determinados em larga medida pelo nascimento; pertencer a uma casta ou linhagem nobre garante honra, prestígio e poder econômico, político e simbólico. O próprio termo “fidalgos” diz muito sobre isso: um nobre é *filho d’algo*, de algo que realmente tem *existência* na sociedade, individualmente, sem se misturar à multidão anônima de plebeus. Como já mencionamos, a noção de raça está imbricada à ideia de linhagem, ambas subordinadas, no contexto ibérico, aos interesses do clero, da nobreza e das Coroas. Por tudo isso, importa muito, para Pedro Taques – pensando no *bem público* e utilidade dos descendentes –, provar que seus contemporâneos paulistas têm origens nobres e são *limpos de raça*.

O elogio de Taques à miscigenação é pontual e limita-se a essa primeira união. Outros portugueses que se relacionam com mulheres da terra são duramente criticados por se deixarem levar pelo “indesculpável apetite” e se esquecerem “das obrigações de seu nobre sangue” (ABUD, 1985, p.87). Como aponta Maria Beatriz Nizza da Silva, embora os testamentos paulistas muitas vezes façam menção aos filhos ilegítimos, Taques geralmente silencia a esse respeito; uma exceção é a referência ao filho mameluco, havido “fora do matrimônio”, do “sertanista e senhor de numerosos índios” João do Prado (SILVA, 2005, p.38). O genealogista não registra o nome ou a origem da mulher indígena, um dado certamente irrelevante não só a ele como também aos funcionários cartoriais.

Frei Gaspar, no entanto, aborda a miscigenação em outra chave. Suas origens o aproximam de forma indelével dos indígenas: já mencionamos sua origem nos líderes Tibiriçá e Piquerobi, que casam suas filhas com portugueses. A miscigenação continua nas uniões seguintes: de Antonia, filha de Piquerobi, nasce Mércia Fernandes ou Uçu, que tem também uma filha com um português, Maria Pires; esta gera de um espanhol um filho, Amador Bueno da Ribeira, que se casa com Bernarda Luís Camacho, descendente de Tibiriçá.<sup>50</sup> Frei Gaspar era neto de Amador Bueno e Bernarda, descendente portanto dos dois principais indígenas

---

<sup>50</sup> Amador Bueno – segundo Frei Gaspar em suas Memórias para a História da Capitania de São Vicente – foi aclamado como rei pela comunidade hispânica da vila de São Paulo, em 1641. Bernarda Camacho é geralmente tida como descendente de João Ramalho e Bartira, mas às vezes apontada como descendente de outra filha de Tibiriçá, sem passar por João Ramalho. De qualquer forma é certo que seja descendente do líder indígena.

relacionados com a história paulista. Pertence também a uma linhagem composta principalmente por homens europeus e mulheres indígenas e mamelucas – lembrando que eram elas as principais responsáveis pela educação dos primeiros anos, pelo ensino da língua e pela reprodução de costumes e valores indígenas, ainda que mestiçados. Na obra de Frei Gaspar, como aponta Kátia Abud, o centro da louvação ao sertanista não é colocado em sua suposta nobreza, mas justamente em sua mestiçagem com os indígenas – o sangue indígena, para ele, não teria *maculado*, mas *enobrecido* o europeu. Virtudes supostamente indígenas são evocadas – ociosidade, imprevidência, intemperança, gosto por atividades predatórias (OLIVEIRA, 1998) – para afirmar um ajustamento desses povos à nobreza lusitana, afastando-os de qualquer identificação com os valores burgueses ligados ao trabalho e ao comércio. Enquanto Taques se esforça para provar a *pureza de sangue* dos paulistas, Frei Gaspar localiza a grandeza e mesmo os traços nobres dos sertanistas na *miscigenação* – com os indígenas apenas, sublinhemos, e não com os africanos.

O final do século XVIII assiste a um levante da burguesia francesa que, com um acúmulo de força econômica e política, toma o poder e confronta-se diretamente com os paradigmas do Antigo Regime. Horrorizando as aristocracias, são abolidos os privilégios de nascimento, declarando-se que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. A nobreza lusitana procura manter-se a uma distância segura de todas essas transformações, mas não pode ignorar de todo os novos ventos que sopram. Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, representa esse momento tenso e contraditório, realizando cuidadosas reformas modernizantes. Dentre suas muitas preocupações estão os entraves políticos e econômicos gerados pela discriminação contra os cristãos-novos: ao longo de quase três séculos, muitos fugiram às perseguições, levando para outros países seus capitais e investimentos. Pombal tem como um de seus objetivos governamentais a eliminação do *puritanismo* e da discriminação, buscando integrar os cristãos-novos – denominação também abolida, a partir de então – através de diversas medidas como a criação de monopólios e privilégios nos setores comercial e industrial, sempre associados ao aparelho estatal (CARNEIRO, op.cit., p.179-206). É nesse cenário que se dá a expulsão dos jesuítas e a proibição da escravização indígena, privilegiando os traficantes negreiros.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Na visão de Pombal, a discriminação contra os cristãos-novos nasce em uma conjuntura “maquinada” pelos jesuítas, em torno de seus interesses conspiratórios contra o Estado português. A propaganda de um complô judeu, divulgado por séculos, volta-se agora contra os próprios religiosos. (CARNEIRO, op.cit., p.183)

Com a morte de Pedro Taques e Frei Gaspar, suas obras – fragmentadas, dispersas e em boa parte perdidas – caem em silencioso esquecimento e ostracismo. Com a eliminação das discriminações de sangue e as demais mudanças políticas e econômicas, os escritos perdem muito de sua relevância: os descendentes dos primeiros paulistas não podem mais utilizá-las para reivindicar direitos hereditários ou posições sociais de destaque, determinados por novos mecanismos. No entanto, longe de caducarem, os escritos dos primos pesquisadores ecoam, vagarosamente, em alguns poucos estudiosos, dentre eles o botânico francês Saint Hillaire, que vem ao Brasil em 1816 e dedica alguns anos a viagens e pesquisas. Passando demoradamente por São Paulo, toma contato com a obra de Frei Gaspar, *Memórias para a História da Capitania de São Vicente*, citando-a elogiosamente e incorporando-a em suas reflexões, como provavelmente as obras de Taques:

O interior do Brasil não foi sempre cortado por estradas e semeado de habitações hospitaleiras. Tempo houve em que não havia nenhuma cabana no mesmo, nenhum vestígio de cultura, só havendo as feras que lhe disputavam o domínio. Os paulistas palmilharam-no em todos os sentidos. (...) Quando se sabe, por experiência própria, quantas fadigas, privações, perigos ainda hoje aguardam o viajante que se aventura nessas longínquas regiões e se toma o conhecimento do itinerário das intermináveis incursões dos antigos paulistas, sente-se uma espécie de assombro, tem-se a impressão de que esses homens pertenciam a uma raça de gigantes. (SAINT-HILAIRE, 1972, p.32)

Nos registros de Saint-Hilaire sobre São Paulo, já não são enfatizadas as denúncias jesuíticas das selvagerias e crimes dos hereges paulistas; tampouco ecoam as reivindicações de nobreza e o orgulho de casta dos antigos paulistas. Surgem com força apenas as virtudes ligadas ao sertanismo e ao desbravamento e expansão do território. Saint-Hilaire mostra um assombro que certamente é atravessado pelas impressões que recolheu dos moradores ilustres onde se hospedou, nas principais vilas e cidades da Província. Sua expressão “raça de gigantes” irá sedimentar por décadas, agregando outros elementos e incorporando novos significados ao longo do século XIX.

O ufanismo paulista, porém – para sobreviver e renascer depois, reinventado – encontra sérias resistências no interior da própria província: os descendentes dos emboabas, obviamente, não compartilham dessa tradição. Para Kátia Abud, a família Prado é um

exemplo emblemático desse grupo, cuja origem geralmente não vai além da segunda metade do século XVIII “e puxado o fio da meada da dinastia achava-se um tropeiro, um comerciante, um traficante de escravos que, enriquecidos pelos seus negócios, tinham aplicado suas rendas na propriedade fundiária” (ABUD, op.cit., p.122). Descrevemos a chegada do reinol Antonio da Silva do Prado e o enriquecimento de um de seus filhos, Martinho Prado. Este se casa com Maria Leme Ferreira e tem três filhos, dentre eles Antonio da Silva Prado (1750-1793), o segundo com esse nome na família. Tornando-se um rico comerciante, casa-se com Ana Vicência Rodrigues de Almeida, filha de outro rico e influente *emboaba* que fizera fortuna na mineração e no comércio em Goiás e Mato Grosso. O primeiro filho do casal recebe o mesmo nome do pai, continuando um costume que certamente não facilita os estudos genealógicos. A virada do Setecentos para o Oitocentos encontra o terceiro Antonio da Silva Prado (1778-1875) comerciando, emprestando dinheiro, recolhendo impostos em Sorocaba e amealhando sua fortuna. Esse homem – o futuro Barão de Iguape, sobre quem ainda falaremos mais – se une a Maria Cândida e tem dois filhos, Veríssimo e Veridiana, para os quais começa a planejar os enlaces matrimoniais. São significativos aqui os aportes de Luiz Felipe D’Ávila, um autor que tem muito a dizer sobre a mentalidade dos Prado, que ele denomina uma “dinastia paulista”:

Antonio Prado não pretendia unir seus filhos à velha aristocracia paulista. Não simpatizava com as pessoas que se vangloriavam do passado, menosprezavam o presente e não sabiam lidar com o futuro. (...) Ele tinha muito orgulho da origem de sua família, do seu sucesso comercial e do espírito empreendedor que propiciaram a ascensão dos Prados. (D’ÁVILA, 2004, p.53)

Não sem certo rancor, as antigas famílias paulistas são obrigadas a ceder parte considerável de seu poder aos emboabas e seus descendentes que, como vemos, nutrem um profundo desprezo pelo que consideram as “aristocracias decadentes”. Essa elite de perfil comerciante e financista – crescentemente mais capitalista que aristocrática – não necessita mais apoiar-se em seus ascendentes: o prestígio e o poder são agora assegurados pela *riqueza*, e não mais necessariamente pela *tradição*. Isso não significa, porém, que essas novas elites não farão uso do orgulho de casta e do ufanismo dos primeiros paulistas, quando isso for útil para impulsionar a expansão cafeeira.

\*\*

## Capítulo 4 – Século XIX e imigrantismo: *Qual povo nos convém?*

### 4.1 A política imperial de colonização e o germanismo

O ideal da transformação em branco, presente no Brasil desde os seus inícios, se expressa tanto na imposição do modo de vida europeu quanto no desejo – engendrado de formas mais sutis – de purificação religiosa, nobilitação e ascensão social, que passam por ser (ou buscar parecer) branco. Em São Paulo, a afirmação da identidade branca implica na constituição de mitos de origem que reconhecem e glorificam a miscigenação com os povos indígenas, em um nativismo que se diferencia dos emboabas e também dos colonos das outras regiões, onde é mais marcante a mestiçagem com os povos africanos. O século XIX testemunha estas tensões e inaugura outras, em um Brasil agora independente que, não sendo mais colônia, nem por isso se considera já uma nação.

A província de São Paulo, por volta de 1800, não era mais tão marginalizada: se politicamente não tinha ainda muita relevância, assumia um lugar importante na economia a nível regional, seja por conta do comércio tropeiro ou da produção açucareira que ia tomando algum vulto, apoiada na exploração do trabalho indígena e cada vez mais também dos africanos. A cidade de São Paulo – que deixou o status de vila em 1711 – era um entreposto comercial bastante dinâmico, apesar de um perímetro urbano que se limitava a pequena área entre o vale do Anhangabaú e o rio Tamanduateí.

Nesse contexto podemos encontrar o terceiro Antonio da Silva Prado, que já mencionamos – nascido em 1778, vive quase um século, falecendo em 1875. O futuro Barão de Iguape, antes mesmo dos 20 anos, segue os passos do pai e do avô: passa a comprar bois e mulas no sul e revendê-los em várias regiões, um negócio dos mais lucrativos em tempos de transportes a base de exploração de animais. Em 1819, arremata uma concessão pública e passa a fiscalizar e arrecadar impostos sobre todo o movimento de gado e muares em Sorocaba, aproveitando o conhecimento dos ciclos do comércio em seus próprios negócios. Ao mesmo tempo, realiza lucrativas operações de compra e venda de trabalhadores africanos escravizados; em 1821, por exemplo, tem grandes ganhos em uma operação desse tipo com um de seus sócios, o brigadeiro Jordão, seu tio (D'ÁVILA, op.cit., p.112). Há registros de uma “ambiciosa e especulativa participação” sua, junto a outros mercadores, no financiamento de dois carregamentos de açúcar para serem trocados por trabalhadores escravizados em Moçambique (LEVI, op.cit., p.59).

Antonio Prado também especula com algodão, tabaco e açúcar, chegando a ser um dos mais importantes negociantes do período, respondendo por cerca de 10% da produção açucareira da província (PETRONE, 1968). Ele vendia, por exemplo, a maior parte do açúcar produzido por Eleutério Prado, que era seu tio e padrastrô, já que sua mãe, Ana Vicência, depois da morte de seu pai (o segundo Antonio Prado), casou-se com o irmão deste (LEVI, 1977, p.54). Os casamentos endogâmicos são uma constante na família, assim como os principais negócios, providências fundamentais para manter a fortuna nas mãos do clã. Finalmente, tecendo uma ampla rede de parceiros comerciais, Antonio Prado transforma-se em uma espécie de banqueiro da elite paulista: empresta dinheiro a fazendeiros, financia os comerciantes e busca sócios para especular nos mercados de animais e açúcar, assim como no tráfico de escravizados (D'ÁVILA, op.cit., p.111).

Nos primeiros anos do Oitocentos, acossado pelos exércitos de Bonaparte, o rei D. João VI foge com sua Corte para a colônia, agora elevada a Reino. Mas manter o domínio sobre Portugal à distância logo se mostra impraticável: os portugueses explodem em revoltas, exigindo o retorno do soberano e da condição de colônia do Brasil. D. João cede, mas deixa o filho como príncipe-regente, pressentindo a Independência. Num momento de grandes indefinições, D. Pedro recebe um ultimato: que voltasse imediatamente para Portugal, pois o governo brasileiro havia sido destituído e tudo voltaria a ser como antes. Em poucos dias, como em outras províncias, a Câmara de São Paulo se mobiliza e aprova uma petição assinada por 267 paulistas, dentre eles Antonio Prado, seu irmão Francisco e seus tios Eleutério Prado e o brigadeiro Jordão (D'ÁVILA, op.cit., p.135). O documento afirma o apoio irrestrito dos *paulistas* a D. Pedro que, diante dessa e de outras manifestações, decide finalmente ficar no Brasil, já que é “para o bem de todos e felicidade geral da nação”.

José Bonifácio é integrado ao governo de D. Pedro e seus irmãos Martim Afonso e Antonio Carlos seguem com muita influência em São Paulo, junto a seus principais aliados, os Prados. No entanto, uma ala liderada por Francisco Ignácio de Souza Queirós – chefe da força pública paulistana – disputa o poder político com os Andradas e também o monopólio da carne com Antonio Prado (D'ÁVILA, p.140). Em maio de 1822, os descontentes preparam a “bernarda”, sublevação logo contornada pela facção dos Andradas e Prados. Em agosto, o príncipe vai a São Paulo para sufocar os resquícios bernardistas, sendo recebido pelos “cidadãos ilustres” como Antonio Prado, que também o hospeda por vários dias em sua casa e depois o acompanha a Santos, junto a outros paulistas (idem, p.146-149).

No retorno, em 7 de setembro, é alcançado pelos emissários da Corte: uma notificação de Lisboa o destituía da regência do Brasil; uma carta de José Bonifácio pedia uma decisão resolvida. Assim, diz a tradição, o nobre português brada “independência ou morte!” junto aos paulistas que o apóiam. Uma libertação colonial proclamada pelo filho do rei da metrópole dificilmente poderia ser tão inglória – no entanto, para essas elites, o governo de um nobre monarca europeu parece mais digno do que os processos protagonizados pelas outras colônias do continente, que passam a ser retratadas como “republicuetas”. De qualquer forma, o apoio das elites paulistas ao príncipe é importante por partir de colonos que sempre foram de grande valor para a manutenção da ordem colonial.

Os íntimos laços entre os Prados e a família imperial se manterão até a queda da monarquia. Pedro I nomeia logo Antonio Prado como capitão-mor de São Paulo, além de lhe conceder o grau de Cavaleiro da Ordem de Cristo (LEVI, op.cit., p.62); anos depois, em 1848, Pedro II lhe confere o título de Barão de Iguape (idem, p.81). Um monarca português e seu filho não poderiam deixar de implantar no Brasil, ainda que independente, as estruturas da monarquia portuguesa: o fomento e fortalecimento de uma elite nacional passam, portanto, por uma nobreza anacrônica, escravocrata e protocapitalista – seja com um rosto branco, na medida do possível, ou abertamente mestiçado, mas sempre com traços senhoriais.

As relações familiares da nobreza imperial – que são também, sempre, relações políticas – dão ensejo a um fluxo migratório que nos interessa aqui. Com o casamento de D. Pedro I com a austríaca Leopoldina, em 1817, as casas reais de Bourbon e Habsburgo reafirmam antigos laços, aproximando assim brasileiros e germânicos (ALMEIDA, 2014). Leopoldina era filha do último imperador do Sacro Império Romano-Germânico, prejudicado em seus muitos poderes pelas investidas de Napoleão. Com ela vêm também, a partir de 1824, as primeiras dezenas de imigrantes do antigo Império dos Habsburgo – suíços, belgas, pomeranos e alemães, estabelecidos no Rio de Janeiro, no Espírito Santo e principalmente nas províncias do Sul, a partir da colônia de São Leopoldo. A segunda esposa de D. Pedro I, D. Amélia de Leuchtenberg, princesa da Baviera, reafirma esses laços, e de alguma forma também as irmãs do Imperador. A princesa Carolina, por exemplo, casa-se com o príncipe François Ferdinand Philippe, filho de Luís Felipe de Orleans, rei da França. Em 1848, porém, o rei é destronado e toda a família é sacudida pelas revoluções da Primavera dos Povos. Em dificuldades financeiras, o príncipe vende a uma Sociedade Colonizadora de Hamburgo parte



das terras brasileiras que compunham o seu dote – inicia-se a imigração para Joinville e outras colônias que são fundadas por particulares no sul do Brasil.<sup>52</sup>

Muitas obras registram a aproximação e o interesse dos germânicos pelo Brasil, nesse momento histórico. Podemos citar *Viagem ao Brasil*, de Spix e von Martius (1823), *O Brasil descrito, histórica, mercantil e politicamente como império independente*, de Anton von Schaffer (1824), *Que esperanças aguardam os alemães no Brasil* (1825), de J. J. Kuhl, *Situação do Brasil*, de F. Tietz (1839), *Viagem do Príncipe Adalberto da Prússia ao Brasil*, de Hermann Kletke (1842), *Traços característicos de uma emigração regulamentada dos alemães, com referencia especial ao Sul do Brasil*, de F. Schmidt (1842), *A colônia alemã de Dona Francisca, na província de Santa Catarina, no Sul do Brasil*, de R. J. Miltenberg (1852) e *Como se deve escrever a história do Brasil*, de Phillipp von Martius (1844). Esse último texto vence um prestigiado concurso do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, que desafiava a pensar um método histórico e sociológico para tecer a memória do Brasil. É significativo que um alemão tenha levado o prêmio, com uma proposta, aliás, plenamente incorporada ao imaginário da identidade nacional, lançando as bases do mito da democracia racial: sua defesa é a de que a história do Brasil deve ser contada a partir do *encontro* de três *raças fundadoras* – indígenas, europeus e africanos (WELLING, 1994). Finalmente, queremos investigar de perto a importante obra *História do Brasil*, de Handelmann (1860).

O historiador alemão Heinrich Gottfried Handelmann (1827-1891) continuou estudos de outros que também se dedicaram às questões do Brasil, especialmente a partir do pequeno mas importante afluxo migratório já referido. *História do Brasil* vem a lume em 1860 e logo é traduzido para várias línguas, apesar de receber uma edição em português apenas no início do século XX<sup>53</sup>. Aproximando história e geografia, o autor faz uma análise seminal do Brasil, desde os primórdios da colonização até a sua contemporaneidade. A obra justifica uma análise mais demorada por representar um balanço da política de colonização do Império e as perspectivas imigratórias principalmente dos povos germânicos, apontando para debates feitos no Brasil e na Europa.

---

<sup>52</sup> As relações entre as revoluções na Europa e a política colonialista imperial não foram ainda objeto de estudos específicos, para além de algumas menções nos textos de Giralda Seyferth. Muitos imigrantes que vêm ao Brasil nesse período fogem das turbulências e do “perigo vermelho” do socialismo, sendo a filiação política também um importante critério de seleção, impedindo-se a vinda de *subversivos* em geral. Até que ponto a política imperial se utilizou da colonização para fortalecer seu projeto de poder? Deixamos aqui apenas a questão.

<sup>53</sup> *História do Brasil* é publicado em 1931, integrando o tomo 108 da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Nos anos 1980 aparece outra edição pela Itatiaia/ Edusp, que referenciamos aqui.

A imigração é vista por Handelmanmann como uma necessidade, já que a “raça autóctone” da América “mostra pequena capacidade vital” e “já vai se extinguindo em muitos lugares”, em vivo contraste com os três continentes do “Velho Mundo”, “inesgotável matriz de povos vibrantes de vitalidade” (HANDELMANN, 1982, p.339). Em tempos de concentração fundiária e industrialização na Alemanha, Prússia e outras regiões, o discurso certamente é interessado. A necessidade da imigração, segundo o autor, se faz sentir “a todos os espíritos esclarecidos”, especialmente no Brasil, gigantesco império em que a colonização está “apenas esboçada”. Em sua perspectiva, é inaceitável que um território seja ocupado por grupos esparsos, sobretudo nômades; a população brasileira lhe parece insuficiente para “preencher as lacunas existentes e entreligar com os laços da civilização os grupos dispersos”. Seu pensamento ecoa uma das certezas europeias da época: a civilização e o progresso somente são possíveis a partir de um território densamente povoado, tendo como referência a urbanidade e as populações “estáveis” estabelecidas em cidades ou em torno delas. A imigração (sic) africana é mencionada como tendo superado a imigração branca: “se uma se conta por centenas de milhares, a outra conta-se por milhões”. Esse afluxo considerável e regular cessa, porém, em 1850, e desde então essa população vai “naturalmente minguando”, especialmente por conta de terríveis doenças como cólera e febre amarela. Torna-se sensível a diminuição dos braços de trabalho e, nesse contexto, apenas o ininterrupto afluxo de auxílio estrangeiro é visto como capaz de fornecer essa “liga civilizatória” à população brasileira, fornecendo também os braços para o “principal ramo de indústria” de então, a lavoura.

Muito além de defender a imigração europeia, essa obra de 1860 realiza um importante deslocamento, que acompanhará toda a argumentação imigrantista especialmente em São Paulo, na esteira dos interesses dos fazendeiros-capitalistas do café. Uma das características que mais traduziu toda a trajetória dos portugueses como colonizadores – a rejeição ao trabalho – é então atribuída aos trabalhadores livres pobres, geralmente mestiços.<sup>54</sup>

Como se sabe, a população livre, mesmo o homem de condição comum, tem sido até aqui completamente indolente, preguiçoso e avesso a todo esforço físico; (...) maiores lucros não tentam ao trabalho, pois o brasileiro livre prefere viver pobre e independente, e mesmo prefere tal vida à riqueza, se, para alcançá-la, tiver que trabalhar. (HANDELMANN, 1982, p.342)

---

<sup>54</sup> No início do capítulo 3 discutimos mais aprofundadamente a questão da mentalidade senhorial dos portugueses, investigando a documentação histórica especialmente relacionada ao contexto paulista.

O historiador passa então a discorrer sobre um fenômeno que considera “contrário à lei natural” e “prejudicial à coletividade no mais alto grau”: o fato de que o tráfico interno de escravos, ao invés de ser deslocado da zona temperada para a quente – como lhe parece natural, a exemplo da América do Norte – se dá inversamente no Brasil: o negro é retirado da zona tropical e levado para as regiões em que “o trabalho livre do branco mais facilmente poderia substituí-lo”. Com isso, se acelera a decadência das lavouras no Norte e, por outro lado, se introduz uma medida arriscada nas províncias do Sul: com o tempo e a grande procura, o preço dos escravos deve também ficar alto demais. Essa separação entre Norte e Sul é constante no texto de Handelmann: é para a “metade sul” do Brasil que ele indica modificar o sistema de grande para pequena lavoura, substituindo o fazendeiro pelo lavrador e recusando o trabalho do “escravo” em favor do “braço livre”:

Mudança como a que sugerimos é, portanto, muito possível *na metade sul do Brasil*; essa região de modo algum sofreria prejuízo; por outro lado, porém, surgiria com isso considerável proveito para a *metade norte*, pois esta, que, segundo a experiência ensina, não pode dispensar o trabalho do escravo negro no cultivo dos seus principais produtos (açúcar e algodão), receberia então os escravos tornados dispensáveis no Sul. Assim verificar-se-ia no Brasil *a mesma divisão do interior da União Norte-Americana*, a divisão em agrupamento tríplice: de Estados de lavoura livre, de Estados de lavoura mista criadores de escravos, e de Estados plantadores que necessitam dos escravos; porém, o tráfico interno de escravos deixaria o seu *caminho contrário à natureza*, no qual ele atualmente se acha, e voltaria ao *caminho natural*, fazendo passar os negros das zonas temperadas do Sul para as quentes do Norte. (HANDELMANN, op.cit., p.347, destaques nossos)

Dispensando a força de trabalho escravizada graças à imigração, o sul do país “devolveria” os negros ao norte. Como mostra Clóvis Moura, a proposta de Handelmann aponta para a separação do país em dois: um branco e moderno, baseado no trabalho livre dos europeus, e um negro e mestiço, arcaico, continuando à base do trabalho escravo (MOURA, 1990, p.181). O trabalho dos negros e mestiços livres não serve: como vimos, eles são tidos como indolentes e preguiçosos; também o trabalho dos chineses é desaconselhado, a partir da análise da experiência colonial britânica. É significativa a comparação feita entre os africanos e orientais: os primeiros são vistos como impelidos pelo “instinto de imitação”, procurando apropriar-se dos usos e costumes europeus. O “chim”, porém, é “possuidor de alta civilização

própria, opõe-se obstinado à civilização europeia e não se adapta a assimilação alguma”. O status de civilização é negado aos povos africanos, como é de se imaginar de um intelectual alinhado com o pensamento hegemônico europeu naquele momento; outorgado esse status, porém, ao chinês, impede-o de ser considerado “assimilável” e, portanto, desejável.

Handelmann não faz objeção à continuidade da escravidão no país, instituição “intimamente ligada com as condições econômicas do Brasil”; os trabalhadores explorados nesse sistema, porém, devem obviamente continuar sendo os africanos, jamais os alemães. Estes devem ser inclusive atendidos em suas muitas exigências, que o autor passa a elencar: plenos direitos de cidadania, liberdade de culto religioso, uma política de respeito à língua e costumes alemães, além de isenção do recrutamento para o exército e o serviço de guerra. O mais importante, porém, é a garantia de facilidades para a aquisição de terra, imediatamente após a chegada no país ou em curto espaço de tempo. No único momento de sua reflexão em que menciona a questão da extinção da escravidão, ele o faz de maneira evasiva: “só o tempo dirá” se o governo entenderá como necessário e aconselhável estimular tal mudança; de qualquer forma, nesse caso, a abolição deverá ser feita “primeiramente nas províncias mais meridionais, com a permissão de vender os escravos para o Norte”. Reafirmando sua visão separatista, o autor sugere uma abolição que – sem prejuízos aos escravizadores – na verdade não traz nenhuma mudança para os escravizados: varrendo a instituição da região sul para dar lugar aos imigrantes, os negros não seriam libertos, mas transferidos para o norte.

Handelmann também realiza uma severa crítica à “aristocracia de fazendeiros” que nos interessa: ele parte da compreensão de que o lavrador alemão não emigra “a fazer serviço forçado de lavoura” mas para ser “senhor livre no seu próprio pedaço de terra” (HANDELMANN, op.cit., p.346). Essas pretensões se defrontam com a estrutura fundiária do país, em que uma pequena parcela de fazendeiros detém, desde tempos antigos, propriedades de imensa extensão, sem poder torná-la toda produtiva e, no entanto, sem abrir mão “de qualquer parte do seu inútil e deserto território”, vendendo-lhe alguma parcela. Apenas no extremo sul do país, na província de São Pedro (atual Rio Grande do Sul), alguns fazendeiros o fizeram, em outro contexto e com outros interesses, constituindo-se ali colônias. Essa iniciativa, porém, não se dá nas regiões cafeeiras, onde os fazendeiros apenas desejam explorar suas imensas propriedades com o trabalho escravizado ou do sistema de parceria, também por ele criticado. Esse estado de coisas é descrito como “a provisória manutenção do bem-estar de algumas províncias” baseada na ruína de outras (idem, p.348).

Chamamos também atenção para a figura do Conde de Gobineau (1816-1882), que exerce funções diplomáticas no Brasil por alguns meses, no final dos anos 1860. Sua trajetória nos interessa não só porque esse nobre europeu teve estreitas relações de amizade com o Imperador, mas também por estar ligado às elaborações teóricas europeias de teor especificamente racista e arianista, com grande influência direta ou indireta no Brasil. Representante da aristocracia francesa decadente, Gobineau se vê fustigado de sua terra com o avanço da burguesia revolucionária, exilando-se na Alemanha; rancorosamente, passa então a elaborar sua amarga crítica ao poder burguês, especialmente a consigna de igualdade. Recorre às teses anteriores de outro nobre, o Conde de Boulainvilliers, igualmente saudosos do feudalismo (GOES, 2011, p.74), resgatando e resignificando uma querela presente no imaginário popular há mais de 13 séculos (POLIAKOV, 1974). A história da França é então explicada a partir de dois grupos: os germânicos ou francos e os gauleses ou galo-romanos; os primeiros, segundo certa tradição, dominaram os últimos e – sendo portanto os mais fortes – detinham legitimamente o poder. Os germânicos, segundo essas interpretações, reelaboradas por Gobineau, seriam a nobreza, enquanto os gauleses constituiriam a plebe, a burguesia.<sup>55</sup> As elucubrações desse nobre decadente, publicadas na obra *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas] (1853), não encontram eco na França revolucionária, como era de se imaginar, mas ressoam na Alemanha – ali, suas teorias são bem recebidas especialmente pelas aristocracias temerosas de revoluções. A nobreza francesa e alemã são então situadas em um mesmo grupo dito racial: o germânico ou ariano.

Conforme a discussão que já realizamos, o pensamento racista do século XIX tem longa tradição anterior, remontando às noções de privilégios de sangue e, nesse sentido, refletindo a luta reacionária da aristocracia contra a burguesia pela manutenção de seus privilégios de classe (POLIAKOV, 1974, LUKACS, 1959). Gobineau se utiliza do termo “raça” retomando um dos sentidos que revestia a palavra na Europa até o século XIX – denotando uma linhagem, um tronco genealógico, uma casa aristocrática. Ele extravasa essa noção, porém, afirmando toda a nobreza como uma *raça*, ou seja, um grupo ligado por laços de sangue, com privilégios e direitos hereditários ligados aos valores da tradição, da honra etc. Sem muita cerimônia, porém, a *raça* burguesa – apesar de *inferior*, indigna dos mesmos privilégios – lhes toma o poder das mãos, transformando suas velhas certezas em idiossincrasias. Nesse movimento, aproveitam as elaborações do período anterior,

---

<sup>55</sup> Intelectuais franceses pós-revolucionários como Guizot, Thierry e Michelet partilham a visão da Revolução como um embate entre os povos francos e gauleses, senhores e camponeses; esforçam-se por construir uma nova identidade à França, valorizando a origem galo-romana frente à origem germânica dos francos (SOUSA, 2013).

continuando e sofisticando o movimento de mistificação dos conflitos sociais pela via da biologização e da ciência. O racismo da aristocracia é apropriado pela burguesia, que mantém estreitas relações com os mitos do arianismo, notadamente nos teóricos do irracionalismo, em Hitler e nos cientistas eugênicos.<sup>56</sup>

O Conde de Gobineau, considerado o pai das teorias propriamente racistas, encontra a amizade do Imperador D. Pedro II – um nobre de ascendência europeia – como único consolo em meio a “essa gente [brasileira] toda mulata, com sangue viciado, espírito viciado e feia de meter medo” (RAEDERS, 1998, p.90). Em conversas agradáveis fartamente registradas pelos escritos de Gobineau, é com esse homem que o Imperador ventila suas ideias e se aconselha sobre diversas questões, especialmente o tema da escravidão e da imigração, embora não endosse todas as suas doutrinas. Para o Conde, em sua visão irracional da história, a miscigenação é inevitável, levando todos os povos à degenerescência; eis porque a humanidade irá desaparecer, restando apenas alguns remanescentes da “raça original” flutuando como destroços sobre um dilúvio (GOES, op.cit., p.82). Sua enorme consideração pelo Imperador, porém, o leva a atender a um pedido seu, escrevendo um estudo que apresenta uma visão positiva do Brasil: descrevendo um lugar belíssimo, cheio de atrativos naturais, o Conde sustenta que há “um fio de esperança” para a promissora nação brasileira, apesar de sua população horripelantemente miscigenada – a infusão de sangue novo, que deveria ser, necessariamente, de qualidade *superior*, especificamente ariano (RAEDERS, op.cit., p.189). *Emigration au Brésil* é publicado em 1874, no periódico francês *Le Correspondant*, funcionando como panfleto de propaganda imigrantista:

Se, em vez de se reproduzir entre si, a população brasileira estivesse em condições de subdividir mais ainda os elementos daninhos de sua atual constituição étnica, fortalecendo-se através de alianças de alto valor com as raças europeias, o movimento de destruição observado em suas fileiras se encerraria, dando lugar a uma ação contrária. A raça se restabeleceria, a saúde pública melhoraria, a índole moral se retemperaria e as mais felizes mudanças se introduziriam na situação social deste admirável país. (Gobineau apud RAEDERS, op.cit., p.242)

---

<sup>56</sup> Não por acaso, um dos secretários de Gobineau, Chaberbain, é um dos amplificadores do culto arianista, reconhecido como o Antropólogo do Kaiser (GOES, op.cit., p.52); não podemos aqui aprofundar a discussão, mas a reflexão sobre os desdobramentos contemporâneos da tradição arianista e eugênica nos parecem urgentes.

Gobineau e o imperador são diferentes, mas também muito parecidos: é preciso lembrar que D. Pedro II é um nobre de uma das mais importantes Casas reais da Europa, com muitas ligações com a alta nobreza germânica; sua família, anos antes, foi humilhada pelo exército de Napoleão e certamente seu avô teria perdido a cabeça, caso não se escafedesse para o Brasil. Ainda que o imperador esteja em lugar de maior segurança e status, ambos provêm de famílias que resistem inutilmente ao esfacelamento do Antigo Regime na Europa. Gobineau e D. Pedro, conversando e tomando chá da tarde no Paço de São Cristóvão, são afinal dois nobres fustigados e acossados pelos assaltos revolucionários da burguesia.

O arianismo/ germanismo tem em Gobineau a sua fundamentação teórica mais “dura”, de difícil digestão, mas é reconfigurado em moldes mais brandos e palatáveis por vários outros intelectuais e políticos, na Europa e também no Brasil. Além das análises e recomendações que os estrangeiros se sentem à vontade para fazer (e muito em razão delas), parte significativa da elite nacional também vê os povos germânicos como os mais recomendados para *colonizar* o país, preenchendo os “vazios demográficos” e garantindo o *progresso* do país com “uma transfusão de sangue melhor”, como expressa o deputado Paula Souza (AZEVEDO, 1987, p.122).

Já mencionamos nesse trabalho o irrequieto imigrantista Tavares Bastos, político e jornalista alagoano que inclusive tem atritos com a família Prado, em sua rápida e desastrosa passagem pela presidência da Província de São Paulo. Certamente tendo contato com as ideias de Handelsmann, Gobineau e outros alemães e germanistas, ele defende a imigração dos povos vindos do norte da Europa e também dos seus “frutos diretos”, os norte-americanos (GUGLIOTTA, 2007, p.81). Com a Sociedade Internacional de Imigração, a partir de 1866, concentra-se na questão da propaganda e do convencimento do governo e da opinião pública sobre a necessidade de mudanças institucionais e culturais para que o Brasil se torne um país desejável aos imigrantes – e aos *melhores* imigrantes. A organização tem vida efêmera, desfazendo-se já no ano seguinte, lamentando a falta de apoio do governo, dos próprios sócios e da população. Mas Bastos segue propagandeando a imigração, necessária não apenas por motivos econômicos, mas por razões mais elevadas, civilizatórias. “Sem os emigrantes da Alemanha e da Grã Bretanha”, adverte em suas Cartas do Solitário, “nunca o Brasil progredirá; é preciso que o sangue puro das raças do Norte venha desenvolver e remoçar a nossa raça degenerada” (BASTOS, 1975).

Outra figura de destaque na defesa da imigração germânica é João Cardoso de Menezes Sousa, o barão de Paranapiacaba (1827-1915), conselheiro do Império e encarregado pelo ministro da Agricultura de preparar um projeto de imigração para o Brasil. Elaborando a serviço do governo, suas *Theses sobre a colonização do Brasil*, de 1875, se posicionam contrariamente aos contratos de trabalho com “bárbaros negros da África” e com chineses (cuja raça “faz degenerar a nossa”), concluindo pela recomendação da imigração de europeus, especialmente germânicos. Para ele, a Alemanha deve ser o nosso “viveiro da imigração”; observa que os “ramos da raça germânica” são os únicos que “conseguiram vingar no nosso solo”, dele abrolhando e expandindo-se em alguns “floridos rebentos”; profetiza finalmente que “dos países habitados pela variedade teutônica é que nos há de vir o êxodo fecundador”:

[o alemão] tem o talento da emigração. Paciente, perseverante, aplicado, amando o trabalho pelo trabalho, passando facilmente de qualquer ofício de artesão para a profissão agrícola, suportando com coragem, mas sem resignação fatalista, as provas de uma situação nova, resistindo à opressão em nome de seu direito, haurindo sua força moral nas alegrias da família, ambicioso [...] (Sousa apud DOMINGUES, 2004, p.48)

No mesmo período, a arianização do Brasil também é defendida por Domingos Nogueira Jaguaribe Filho (1848-1926), médico, político e latifundiário cearense radicado em São Paulo. Em suas obras *Algumas Palavras sobre a Emigração* (1877) e *Reflexões sobre a Colonização no Brasil* (1878), ele traz uma preocupação candente: longe de desaparecerem, como apregoa a tese do branqueamento – já com bastante ressonância –, os negros, índios e mestiços parecem se multiplicar, configurando uma ameaçadora maioria. Diante desse cenário estarrecedor, especialmente na região de maiores tensões no país, Jaguaribe entende que é preciso pensar urgentemente no *aperfeiçoamento das raças* no Brasil, “em ordem a melhorar e não retrogradar, pois o africano deve cruzar com o mulato, e este com o branco”. Porém, se este último está cada vez em menor número, com quem os mestiços irão *cruzar* para estancar a *degeneração*? Diz ele que somente a infusão de sangue europeu, nomeadamente germânico, pode evitar a “decadência da raça branca” e da civilização brasileira (Jaguaribe Filho, apud AZEVEDO, 2004, p.62). Dadas as incertezas do branqueamento pela via da miscigenação, o imigrantismo aparece como uma “ação afirmativa” às avessas, revertendo a demografia e estabelecendo um equilíbrio populacional em favor dos brancos. Um movimento, diz ele, que não deve almejar apenas o progresso material, mas também o moral e o intelectual: é preciso examinar, com seriedade, “qual o povo que melhor nos convém” (idem, p.63).



De forma mais ou menos entusiasta, a defesa da imigração germânica é bastante generalizada entre as elites brasileiras ao longo do século XIX, especialmente entre os grupos mais alinhados com a política imperial. Inicialmente a imigração se faz de forma tímida e pouco sistemática por parte do governo, com interrupções que a colocam sob a responsabilidade da iniciativa privada, quando esta porventura existe. A defesa desse primeiro imigrantismo é pouco consistente, de pequena visibilidade, feita em um tom mais pragmático: evoca argumentos econômicos e políticos, especialmente a necessidade de ocupação da terra e defesa das fronteiras. No entanto, o discurso passa crescentemente a assumir os argumentos *raciais* a partir do acirramento das contradições sociais no país. Além disso, com a depuração das teorias racistas na Europa – e a acolhida que as elites brasileiras dão aos autores mais reacionários daquele continente –, especialmente as *raças arianas* são tidas como expressão do que há de mais desenvolvido em matéria de cultura e civilização, capazes de regenerar *racialmente* o Brasil com a pureza e superioridade de seu sangue.

O discurso arianista também é assumido por parte dos colonos dessa origem, especialmente na região sul do país; essa elaboração ideológica, no entanto, acompanha a escalada do racismo e aparece também como reflexo da própria política de colonização adotada pelas províncias, pelo governo imperial e depois pelo republicano. Chegando ao Brasil, os imigrantes são instalados em terras tidas como públicas, mas muitas vezes de ocupação tradicional indígena, gerando conflitos aos colonos; não raro, homens aparecem bradando papéis da época das sesmarias e reivindicando a propriedade. A insegurança fundiária marca as primeiras décadas da maior parte dos colonos, que precisam lutar para garantir seu direito a terra. A deficiência dos serviços públicos essenciais também deve ser registrada: as verbas não são suficientes para abrir as estradas, construir pontes ou demarcar os lotes com antecedência, sendo os próprios colonos contratados para esses serviços; muitas vezes, porém, não havia dinheiro para os pagamentos. Os equipamentos públicos não são suficientes para atender às demandas de saúde e educação (como no restante do país); os colonos então se organizam para providenciar esses serviços, ainda que precariamente. Nesse contexto, como é de se imaginar, as escolas que se abriam ensinavam nas línguas dos colonos, especialmente em alemão, favorecendo a manutenção da língua e costumes. Os imigrantes, de maioria protestante, fundam e mantêm suas próprias igrejas. Em suma, em decorrência das condições materiais e históricas nas quais são recebidos em seus fluxos migratórios, esses europeus se mantêm em um relativo isolamento em suas colônias, tecendo uma concepção identitária teuto-brasileira específica (SEYFERTH, 1993).

#### 4.2 Martinico Prado, o romanismo e as “raças latinas”

Ao longo do século XIX, como vimos, as elites brasileiras vão incorporando as teorias racialistas europeias e expressando as tensões sociais em termos cada vez mais biologizados. Antigos impulsos de branqueamento são reelaborados e se traduzem em anseios cívicos pela constituição de uma nacionalidade e pelo *melhoramento da raça*, aspirações sempre ancoradas nos valores da burguesia europeia. O Brasil deveria ser branco, mas também capitalista, liberal, democrático, civilizado e moderno. Essa trajetória acompanha os percalços da política de colonização do governo imperial que, por diversas razões, traz ao país algumas levas de imigrantes do Norte europeu, confluindo para encontrar as concepções arianistas que apontam a superioridade dos povos germânicos. No entanto, o intenso debate que se dá em torno da imigração, especialmente nas últimas décadas do século, abriga divergências e incertezas, expressas nos diferentes balanços sobre o passado colonial e nas disputas por um projeto de nação, mesmo no interior da elite.

O germanismo é apenas uma das muitas correntes de influência às quais estão expostas as elites brasileiras no Oitocentos. Num período confuso e ao mesmo tempo fértil de sínteses e reelaborações, as ideias filosóficas alemãs e as elaborações arianistas chegam ao Brasil mediadas pela cultura francesa, que logo se impõe como principal referência; ao mesmo tempo, certo iberismo mantêm e atualiza sua presença, bifurcando-se por vezes em um lusitanismo que dialoga com um hispanismo. Abarcando essa identidade lusa e ibérica, há uma ideia de latinidade que, na confluência de interesses históricos seculares, encontra e se contrapõe a germanidade. No entanto, como mostra Leon Poliakov (1974), essa diferenciação não pode emergir senão a custo de uma arbitrariedade: as fronteiras entre as chamadas raças germânicas e latinas não são (nem poder ser) definidas com exatidão. A própria península ibérica foi colonizada, nos primórdios da era cristã, pelos romanos e, alguns séculos depois, pelos visigóticos; estão ali presentes tanto a chamada matriz latina como a germânica, para além da forte presença dos povos do norte africano.<sup>57</sup> De qualquer forma, no decorrer do processo de expansão da burguesia europeia, o legado da antiguidade romana é reivindicado por todos os vizinhos da Itália que, num contexto de secularização, assumem agora os laços da cristandade em termos de europeidade. A identidade entre os povos latinos é construída, portanto, no interior do processo de conformação da própria identidade europeia.

---

<sup>57</sup> A própria Itália nasce em um território onde já coexistiram diferentes povos, dentre eles godos, gauleses, lombardos, bizantinos e normandos; a história italiana, porém, sempre esteve à sombra do Império Romano, relegando à penumbra algumas filiações genealógicas e valorizando outras (POLIAKOV, op.cit., p.47).

O Brasil que não é mais colônia carece ainda, porém, de uma brasilidade. Desde a Independência, a elite nacional se propõe a tarefa de tecer os fios da nacionalidade brasileira, o que implica em um balanço sobre a herança ibérica que, por vezes, é lamentada e rejeitada. Uma visão pessimista e bastante dura em relação aos portugueses pode ser percebida, obviamente, entre os germanistas que, como sabemos, entendem serem superiores os povos do Norte da Europa. Para Tavares Bastos, por exemplo, não bastassem os africanos, também os portugueses eram um povo inferior, quando comparados com “o espírito forte e a vontade indomável dos povos de raça germânica” (BASTOS, 1937). Os lusos não teriam avançado em suas instituições, presos ao pensamento retrógrado do catolicismo e do absolutismo; essa estagnação explicava a própria decadência de Portugal, além de vícios políticos e administrativos do próprio Brasil. Ao contrário, os povos nórdicos teriam desenvolvido instituições liberais e avançavam decididamente em direção ao progresso. Apesar de não excluir totalmente a possibilidade da imigração de povos latinos, as grandes expectativas desse imigrantista estavam nas “raças viris do norte do globo”.

Um balanço negativo dos tempos coloniais e a rejeição ao próprio povo português vão ao encontro, a partir de meados do século, à própria reflexão de alguns intelectuais portugueses, incluindo pensadores e políticos como Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Antero de Quental e Eça de Queirós. A decadência ibérica estava entre as principais preocupações desse grupo que, ecoando em alguma medida os anseios do marquês de Pombal, pretendiam aproximar a nação das *luzes* europeias, leia-se o anticlericalismo, o liberalismo, o cosmopolitismo etc. Demonstrando grande exposição às teorias arianistas, homens como Oliveira Martins (1845-1894), de trajetória inquieta e muitas vezes contraditória, consideram a miscigenação como elemento fatal de degeneração, entendendo que o povo português estaria, assim, condenado a desaparecer.<sup>58</sup>

Os males brasileiros como consequências da colonização e da influência ibérica são uma constante nos discursos e escritos dos brasileiros de diversas correntes políticas, como podemos perceber acompanhando o estudo de Ângela Alonso (2002). Um primeiro grupo que emerge em oposição aos saquaremas – o partido conservador ligado à Coroa – são os liberais republicanos, que lamentam a herança dos portugueses principalmente

---

<sup>58</sup> Ainda que a tese do branqueamento tenha se apresentado com muitas especificidades no Brasil – sendo talvez peculiar ao país – é importante perceber os pontos de contato entre as elaborações em diversos contextos que foram expostos às mesmas teorias, propagadas com o aval da ciência e grande legitimidade pelos principais centros intelectuais europeus.

nas instituições políticas, continuadoras do despotismo colonial. Um segundo grupo são os novos liberais que, como monarquistas, centram sua crítica no legado econômico e social dos portugueses, nomeadamente o latifúndio e a escravidão. Os problemas brasileiros, assim, são vistos como estruturais, resultando da colonização, e o governo imperial é instado a realizar as reformas necessárias para a superação dessa herança. Os dois outros grupos se alinham ao pensamento de Comte, diferenciando-se pelo posicionamento frente à questão da escravidão. Os federalistas científicos – grupo que reúne separatistas gaúchos e paulistas – defendem medidas emancipacionistas, porém de forma moderada, contando com grandes fazendeiros escravistas em suas fileiras; criticam a monarquia por ser um regime sem amparo da vontade popular, baseado no medo e na opressão. Os positivistas abolicionistas também atacam a monarquia e a escravidão, carregando mais nas tintas da crítica e exigindo a abolição sem indenização. Esses dois últimos grupos, porém – especialmente o último –, tem uma leitura diferenciada do significado e implicações do passado colonial.

Na contramão da maioria dos outros grupos, os positivistas de certa forma reabilitam a herança colonial e a tradição lusa e ibérica. Isso pode ser dito especialmente dos positivistas abolicionistas, o grupo reunido em torno de Miguel Lemos, núcleo da curiosa Sociedade e depois Igreja Positivista do Brasil (CARVALHO, 1990). A escravidão por eles criticada com muita ênfase não é a da colônia – uma circunstância certamente lamentável, mas compatível com o regime de então –, mas a do período independente: esta é vista como anacrônica e incompatível com a marcha civilizatória e o progresso. A *permanência* da escravidão é, portanto, o maior problema, que não aparece como herança ou fatalidade, mas como resultado das *decisões* políticas tomadas pela elite imperial. Egressos das escolas militares, politécnicas e de Direito, em Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro, esses homens fazem e propagandeiam uma leitura positivada do legado colonial: a “civilização ibérica” teve um importante papel preservando tradições e valores medievais, expressos na hierarquia social e na política, de caráter anti-individualista, centralizador e antirrevolucionário. Essa tradição vem ao encontro de um anseio por certa forma de sociabilidade, sublinhando os laços comunitários supra-individuais próprios da formação das pátrias pequenas, “nas quais os indivíduos seriam absorvidos pelas estruturas comunitárias, bem ao gosto da filosofia comteana” (FERNANDES, 2008, p.159). O Brasil, para os positivistas, existe como prolongamento da civilização ibérica, em seu processo de expansão civilizatória – e essa identidade deve ser preservada e valorizada.

Por volta dos anos 1870, a defesa da imigração dos povos latinos passa a figurar mesmo entre os grupos que fazem uma leitura crítica do legado português. O imigrantismo de orientação arianizante passa, pouco a pouco, a não ser mais hegemônico, concorrendo para isso algumas preocupações que cercam a imigração de alemães. Já mencionamos as condições de formação da maior parte das colônias teuto-brasileiras, que se constituem e permanecem em relativo isolamento, mantendo suas especificidades étnicas, religiosas, culturais. Essas colônias, como vimos, não reúnem apenas trabalhadores rurais que fogem da proletarização e da miséria, mas muitos imigrantes que querem se afastar de perseguições políticas ou religiosas; não raramente, esses colonos têm alguma formação intelectual e mesmo recursos para iniciar empreendimentos como escolas e jornais – iniciativas que, naturalmente, agregam uma reflexão sobre o lugar social e a identidade dessas populações emigradas, ensejando elaborações políticas que, por vezes, apontam para uma reconstituição da nacionalidade germânica em solo brasileiro (SEYFERTH, 1988; 1993). Essa conjuntura caracteriza, para alguns setores da elite, um verdadeiro *enquistamento racial*, representando a ameaça da organização política dessas colônias em torno de projetos separatistas. É preciso lembrar que a tese do branqueamento, em sua conformação desse período, ambiciona não apenas um povo branco, mas uma futura *raça brasílica*, pressupondo uma população homogênea tanto étnica quanto culturalmente.

Convivendo então com o imigrantismo que continua propagandeando um projeto de arianização do Brasil, surgem as vozes que defendem a imigração dos povos latinos, com maiores afinidades – linguísticas, históricas, culturais – com os portugueses. A tendência aparece, por exemplo, entre um dos grupos descritos por Ângela Alonso, os *novos liberais*, incluindo figuras como André Rebouças, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Esses influentes homens, monarquistas e abolicionistas, falam do interior da elite imperial, conhecendo bem os desafios da governabilidade e as críticas da oposição à política colonizadora do Império. Com uma postura propositiva, defendem o encaminhamento de uma imigração que, a partir de então, prefira os povos europeus “mais aparentados” com os portugueses, garantindo a imigração como via regenerativa e formativa da nacionalidade. *O Abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, verdadeiro livro-programa do grupo, assenta sua enorme força retórica no entrecruzamento de teorias, termos e argumentos do repertório científico de fins do século, junto a elementos que dialogam com o cristianismo e a tradição imperial – dentre eles o romanismo, em um elogio à cultura e política da grande Roma.

Aqui podemos retomar a família Prado que, em meados do século XIX, não apenas dialoga ativamente mas tem influência decisiva nos debates da elite brasileira. Mencionamos o terceiro Antonio da Silva Prado, o Barão de Iguape, figura emblemática de uma elite paulista que, descendente dos emboabas, despreza os orgulhos nativistas das famílias antigas que vivem “das glórias do passado”. O tropeiro se torna Barão e Cavaleiro da Ordem de Cristo, ou seja, um nobre, mas também um rico capitalista: comerciante, investidor, financista, uma espécie de Barão de Mauá paulista, identificando-se com o pensamento liberal mais autêntico, que anseia ver seu capital livre de quaisquer amarras. Cerca-se de mulheres de forte personalidade, que destoam do padrão da sociedade paulista: sua mãe, Ana Vicência, sua esposa, Maria Cândida Moura, e logo sua filha, Veridiana (D’ÁVILA, op.cit., p.49). Em 1838, aos 13 anos, ela é encaminhada ao casamento com o próprio tio – Martinho Prado era meio-irmão e meio-primo de Antonio Prado, filhos da mesma mãe, que se casou duas vezes. Inicia-se o ramo principal da família que, em muitos aspectos, reflete a consolidação e o desenvolvimento das elites durante todo o Segundo Império (LEVI, op.cit., p.76).

Martinho e Veridiana tem seis filhos, dentre eles os que mais interessam a esse estudo: aquele que vem a ser o Conselheiro Antonio Prado (1840-1929) e especialmente Martinho Prado Jr., mais conhecido como Martinico Prado (1843-1906). Esses homens, como veremos, estão entre os principais responsáveis pelo estabelecimento de uma política paulista de imigração subsidiada em larga escala. Um é monarquista, seguindo a tradição familiar, e o outro um convicto republicano – divergência que não os impede de atuar juntos em nome dos interesses da classe proprietária em São Paulo, especialmente nos momentos de enorme tensão social que antecedem o fim da escravidão.

O quarto Antonio Prado da família, assim como seu pai e seus três irmãos, cursa a Faculdade de Direito e, em 1862, parte para um “banho de civilização” na Europa. Ali, conhecendo Lisboa, Londres, Paris, Roma e outras importantes cidades, impressiona-se com a indústria, as artes e “todas as maravilhas creadas pelo espírito humano”, como expressa em uma carta enviada aos pais (LEVI, op.cit., p.141). Critica também os maus costumes e a miséria que eventualmente vê, como na Escócia em que, ao lado de um enorme pauperismo, “elevam-se fortunas colossaes que baseam-se sobretudo na agricultura da grande propriedade” (idem, p.146). Já no segundo ano de Europa, outra reflexão sua diz muito sobre sua índole, suas expectativas e também sobre os anseios que, de certa forma, marcam a atuação da própria família Prado ao longo do século XIX:

Não quero dizer que sympathisei com os paizes pouco adiantados em civilização, nem que menosprezo os mais civilizados, porem aprecio os paizes que sabem conservar o seu caracter de originalidade nessa grande transformação das ideias e dos costumes que elles recebem dos mais civilizados; infelizmente, nós devemos ser contados no numero daquelles que renegam com facilidade dos costumes de seus avós, para cobrir-nos do ridiculo de uma imitação servil aos caprichos da moda parisiense. (Carta de Antonio Prado a sua mãe, de Paris, 23 de outubro de 1863, citado por Levi, op.cit., p.147)

Um retrato psicológico de Martinico Prado é bastante diferente: desde muito novo, ele dá mostras de certa rebeldia de traços pueris. Em meio a guerra do Paraguai, quando as famílias ricas enviam os escravizados e agregados para lutar em lugar dos filhos, Martinico faz uma greve de fome e exige a autorização dos pais para ir ao combate; liderando um grupo de voluntários, parte finalmente em um navio que logo encalha, numa viagem penosa que acaba em um retorno (In *Memoriam*, p.14<sup>59</sup>). No início dos anos 1860, enquanto o irmão que se formou está indo à Europa, ele se dedica aos discursos no Largo São Francisco. Republicano e dito revolucionário, incita os colegas da Faculdade à reflexão sobre as grandiosas tarefas que lhes cabem, remetendo a alguns marcos históricos dos remotos tempos da antiguidade, quando o homem “já conscio da grande missão que Deos lhe havia incumbido sobre a terra” lança-se a terríveis lutas que vão preparando a unidade para a adoção do Cristianismo:

As lutas succedem-se, o erro vae-se afugentando, um novo sol começa a levantar-se no horizonte, e essa unidade apresenta-se com o Império Romano. A synthese dos elementos antigos encarna-se, não na pequena aldeã edificada pelo rei Romolo, mas na Roma, a conquistadora, a patria do povo rei, já então digna depositaria do sagrado principio da democracia. (IM, p.266)

Lamenta o estabelecimento do “exclusivismo religioso” sobre bases corruptas e sanguinolentas; chamando o papa de “lobo da igreja”, faz um elogio a Martinho Lutero, o homem que faz “recuar das portas do abysmo a sociedade de então”. Alude às lutas entre o clero, a nobreza e o povo, exaltando esse último que, quando move-se, faz o feudalismo “sentir faltarem os elementos que o fazião perdurar”. E assim segue Martinico, exaltando

---

<sup>59</sup> O volume comemorativo ao centenário de Martinico Prado será referenciado daqui em diante como “IM”.

Roma, os “princípios evangélicos”, a “revolução de 89”, sem deixar de ironizar aqueles que zombam da recente unidade da Itália: “pobres de espírito! Pensam que a idéia de Deos morre!”. Adverte aos que dizem que a independência partiu do “fantástico grito do Ypiranga”, lembrando o sangue de Tiradentes e dos pernambucanos de 1817. Critica fortemente a centralização que vai “matando as províncias”; lamenta a escravidão e por fim conclama os colegas a assumirem suas responsabilidades a exemplo dos cruzados que “ao ouvirem o brado de ‘Deos o quer’, marcharão para a Palestina” (idem, p.268-9).

O romanismo de Martinico, que certamente passa por sua formação familiar – seja pela bagagem cultural que recebe, seja pela tradição católica que deseja afrontar –, é logo arrematada pelo universo da Faculdade de Direito. A instituição é fundada sobre as bases do direito português, por sua vez originado de matriz romanística; mesmo a longínqua influência germânica dos portugueses, que já mencionamos, provém de grupos altamente romanizados (COELHO, 2009). No longo processo de constituição da identidade nacional, a elaboração jurídica – e por consequência filosófica, política – tem importância central: a intelectualidade brasileira vai tateando em busca de novas referências para além da tradição lusa. Ignoram, porém, largamente as instituições e valores dos povos indígenas e africanos, apesar de um discurso que os incorpora no interior da nacionalidade; as referências escolhidas são as culturas europeias, especialmente latinas, reafirmando a matriz românica.

Concluindo o curso de Direito em 1866, recusando-se a ir conhecer a Europa, Martinico logo está atuando como promotor público e logo também – após uma desavença com Tavares Bastos, então presidente da Província – demite-se e jura nunca mais ocupar um cargo público (IM, p.14). Em 1868 casa-se e vai morar com a esposa em Araras, em uma fazenda que compra em sociedade com o pai e o cunhado, Elias Pacheco Chaves. Também o irmão Antonio se casa, no mesmo ano, e ganha uma fazenda de café na região. Martinico torna-se vereador, o que aparentemente não lhe parece um cargo público; batiza ruas com nomes que lhe são caros: Badaró, Tiradentes, Feijó, Amador Bueno, Padre Roma, Pedro Ivo, Nunes Machado e Liberdade (IM, p.15).<sup>60</sup> Integra-se com entusiasmo às atividades do café da chamada região *pioneira* do Oeste paulista.<sup>61</sup> Luta para que cheguem até Araras os trilhos da

---

<sup>60</sup> Padre Roma foi um dos chefes do movimento pernambucano de 1817, de caráter emancipacionista; Nunes Machado e Pedro Ivo foram líderes da Revolução Praieira, marcada pelo repúdio à monarquia. Em geral são personalidades reunidas em torno da maçonaria, como também Martinico Prado, como registra em uma correspondência que mantinha nos anos 1870 com um jornal de Rio Claro (IM, p.15).

<sup>61</sup> A expressão “Oeste paulista” se origina tendo como referência a região do vale do rio Paraíba, equivalendo ao extremo oeste fluminense. Avançando devido ao esgotamento das terras, as plantações de café vão se estendendo



Companhia Paulista, empresa da qual é um dos acionistas junto a seu pai e seu irmão Antonio. O investimento logo se mostra lucrativo: em 1872, a Paulista chega até Campinas; em 1876, alcança Rio Claro e no ano seguinte, chega a Araras, garantindo um escoamento otimizado da produção (D'ÁVILA, op.cit., p.213). O café produzido por Martinho Prado e seus filhos são, portanto, providos de linhas férreas, que levam o produto até a casa de exportação da família, a maior do porto de Santos. Os investimentos encontram crédito fácil na filial paulista do Banco do Brasil, da qual o Barão de Iguape é presidente e maior acionista. Junto a outras famílias, como os Pacheco Chaves, Souza Queiroz e Paes de Barros, os Silva Prado comandam a vida econômica na região que vai se tornando a mais rica do país.

A paixão de Martinico pelo povo romano é sobretudo registrada por Ina von Binzer, professora alemã contratada para lecionar aos seus filhos no início dos anos 1880. Suas cartas a uma amiga são depois transformadas em um agradável romance epistolar, rico de registros sobre a vida familiar e a mentalidade das elites de então; significativamente, a obra tem como título *Meus Romanos*, referência que a preceptora faz aos filhos de Martinico. Apesar de ouvir sobre a fama das crianças – “as mais malcriadas de toda a cidade” –, Ina parte animada para São Paulo em março de 1882; o patrão a esperava na estação São Paulo Railway junto às duas alunas mais velhas, que lhe parecem adoráveis; logo, porém, ela passa a lamentar, em tom tragicômico, os “métodos republicanos” de educação da prole:

Meus discípulos romanos são realmente muito mal educados e preciso recorrer a variados recursos pedagógicos para tratar com eles. Não posso de modo algum deixar os dois meninos sozinhos, embaixo, trabalhando na sala de estudos, enquanto em cima dou lição de piano a Lavínia. Lembro-me da história do lobo, a cabra e os repolhos, que um barqueiro devia transportar através do rio, cada qual por sua vez, sem poder abandonar em segurança a cabra e o repolho ou o lobo e a cabra. Outro dia, Caius Gracchus – o pai dele sempre o chama pomposamente de “Gracho” – o menos dotado, embora o mais forte dos dois, jogou o irmão pela janela baixa do andar térreo enquanto este, aos berros, atirava pedras e areia para dentro; você bem pode imaginar o estado em que ficou o meu quarto. (BINZER, 1994, p.108)<sup>62</sup>

---

das cidades no entorno do rio e alcançam logo São Paulo, Campinas e Itu; vão depois avançando nos terrenos da fertilíssima terra roxa: Limeira, São Carlos, Rio Claro, Araras, Descalvado, Sertãozinho e finalmente Ribeirão Preto.

<sup>62</sup> A menção a Caius Gracchus deve incorporar um apelido familiar, pois trata-se de Caio da Silva Prado (1872-1947), que foi casado com Antonieta Penteado; o nome composto reaparece depois: seu filho Caio Prado Jr., o

Em outra carta, von Binzer discorre com a amiga sobre os “nomes pomposos” dos pequenos Prado: “uma sequência ‘histórica’ completa sob minha vara pedagógica”. A primeira é Lavínia, então com 12 anos; o segundo é mencionado como Caius Gracchus, seguido por Plinius (Plínio), que devia chamar-se Tiberius, não recebendo esse nome por ser “muito comum entre os pretos”. Evangelina não é citada, e segue-se “um par de patrícias romanas”, Cloelia (Clélia) e Cornélia, nascidas em 1876 e 1878. Ela observa que os nomes das crianças se devem a “profissão de fé política” de Martinico.

Até Cornélia, posso acompanhá-lo; mas por que haveria de dar o nome de Vercingetorix ao seu caçula? É para mim mistério insondável. Será possível que ele desconheça os sentimentos do honesto e velho gaulês em relação ao seu povo predileto, os romanos? Ou pretenderia ele formar dois partidos inimigos para as brincadeiras de soldados? Isso não é admissível porque as crianças brasileiras não costumam brincar de soldado, e além do mais os primos poderiam servir, pois também não receberam nomes simples como João, Luiz ou Carlos, contando-se entre eles um Temístocles e um Péricles. (BINZER, *idem*, p. 101-102)

O caçula em questão é Martinho, nascido em 1881; não localizamos a referência história de von Binzer para relacionar o menino a Vercingetorix, o chefe dos gauleses que resiste à invasão romana no primeiro século antes de Cristo<sup>63</sup>. O nome parece mais ser uma homenagem ao pai e ao avô, conforme o costume familiar, e mesmo uma homenagem a Martinho Lutero. De qualquer forma, temos o registro da grande admiração de Martinico pelos romanos, seu “povo predileto”, preferência que parece se estender a alguns ramos da parentela. Não por acaso, dona Veridiana era carinhosamente chamada de “mãe dos Gracos” por um grande amigo da família, Eça de Queirós (HOMEM, 2010, p.109).

Chamar os pequenos Prado de romanos remete ao tom satírico e de certa crítica social da obra de Ina von Binzer, que não economiza em suas ácidas observações sobre a aristocracia “originalíssima” do país. É significativo que, logo após a vinda para São Paulo, ela registre que os moços da nova geração “namoram a ciência e dão-se ares de erudição e filosofia”; esbanjam eloquência e “dão a vida por falar, mesmo quando é para não dizer nada”

---

famoso historiador, dá o nome Caio Graco ao filho (IM, anexos sem paginação). A terminação “us” que von Binzer acrescenta aos nomes deve ter sido acrescentada como referência às nomenclaturas romanas tradicionais, acentuando o argumento de sua narrativa.

<sup>63</sup> O personagem histórico Vercingetorix inspirou a criação dos personagens Asterix e Obelix, das histórias em quadrinhos francesas, já no século XX, resgatando a resistência dos gauleses (bárbaros) aos romanos.

(idem, p.95); no entanto, tudo é exterior, teatral. Registra que há pessoas “na alta direção do Partido Republicano” que não conhecem a história nem a constituição do país, e outros que se dizem partidários do sistema filosófico de Comte mas não compreendem seus mais elementares ensinamentos. A professora, que em outro momento do texto defende serem os germânicos os mais úteis imigrantes que podem vir ao Brasil (idem, p.155), faz finalmente uma reflexão de alta densidade psicológica:

Mesmo que procurem adquirir a cultura alemã em todos os campos da ciência, tudo ficará somente em superficial imitação, enquanto não o fizerem com a mesma perseverança, aplicação e seriedade dos alemães. Não se aproximam de nós por irresistíveis afinidades interiores e cada vez mais me convenço e os próprios brasileiros o reconhecem – que de coração inclinam-se mais instintivamente para os franceses e outros povos latinos, mesmo quando se deixam empolgar pelo espírito alemão e pela energia inglesa. (BINZER, idem, p.95-96)

O romanismo de Martinico certamente não é determinante para a concretização da política de imigração subsidiada, mas sua atuação – que como veremos é decisiva, junto a seu irmão – só pode se dar a partir dos diferentes aspectos de sua formação, mentalidade e convicções políticas, que forjam argumentos e posições a serem travadas junto a seus pares. Também em São Paulo havia muitos arianistas, defensores da imigração de povos germânicos – mas principalmente havia os fazendeiros que recusavam, até o último momento, a própria *solução imigrantista*, apegando-se ferreamente à instituição da escravidão que se esboroava. Como aponta Célia Marinho de Azevedo (op.cit., p.95), é possível indagar se as possibilidades emigratórias oferecidas pela Itália teriam podido se concretizar caso a maioria dos deputados não fosse convencida a votar amplos subsídios para sua realização, tornando real uma imigração potencial.

Finalmente, mencionamos aqui um movimento importante que se dá nos anos 1870-80, acompanhando o boom do café. Trata-se de um primeiro impulso para o resgate de uma figura muito cara aos antigos paulistas – mas que era, até então, bastante ignorada pelas novas elites – o sertanista, agora chamado de bandeirante. Com a ascensão da lavoura de café, São Paulo vai tomando o lugar de maior produtor de riquezas do país, continuando, porém, numa posição política secundária. A impressionante produção de café gera quantias vultosas de tributos, absorvidos pelo Tesouro nacional; surge a metáfora (até hoje) muito popular

comparando São Paulo a uma locomotiva que puxa os outros vagões. Mencionando novamente o trabalho de Kátia Abud (1985), nas últimas décadas do século XIX inicia-se um ousado movimento de resgate das poucas obras escritas pelos antigos paulistas (nomeadamente, os primos Pedro Taques e Frei Gaspar), agora úteis. O esquecido sertanista passa a ligar os paulistas antigos aos *modernos*, que retratam a si mesmos como pioneiros e continuadores de seu movimento desbravador. Paulo Prado, filho de Antonio Prado, é um dos principais intérpretes da construção desse mito, apontando que o moderno plantador de café é também, à sua maneira, um bandeirante.<sup>64</sup>

O período da atuação mais relevante de Martinico Prado – as últimas décadas do século XIX – é justamente o período de conformação da imagem do bandeirante como herói paulista. Há poucas referências aos antigos sertanistas em seus escritos, diferentemente da obra póstuma publicada pela família no centenário de seu nascimento, em 1943. Descrevendo a viagem que Martinico faz pelos sertões do Oeste paulista, em 1877, temos ali que ele “viajava vestido, mais ou menos, como os bandeirantes, com botas altas, calças de côr, lenço ao pescoço, chapéu com pena e clavina a tiracolo” (IM, p.16)<sup>65</sup>. Trata-se de uma idealização retumbante dos sertanistas – que, como sabemos, sequer usavam calçados em suas longas peregrinações – e além disso uma comparação bastante forçada: o jovem Prado viaja à cavalo e, farejando as terras mais apropriadas ao café, “de barômetro e termômetro em punho ia tomando as altitudes e observando as temperaturas” (IM, p.17). Encontrava pelas cidades e fazendas seus colegas da Faculdade de Direito, sendo recebido com todo o conforto possível para a época. Era uma espécie de mochileiro bem-nascido, como reconhece o próprio texto da família: tinha 34 anos, era culto e já tinha fortuna pessoal, além de ser filho de um homem “rico e generoso com os filhos”; Martinico, ao invés de ir à Europa, como o irmão (e talvez nisso também contrariando a família), só fazia essas viagens “pelo amor ao sertão, pela atração irresistível que ele exerce sobre o abridor de fazenda” (IM, p.18).

---

<sup>64</sup> Paulo Prado foi um dos mecenas da Semana de Arte Moderna em 1922 e escreveu as importantes obras *Paulística* (1925) e *Retrato do Brasil* (1928). Junto a Afonso de Taunay, Alcântara Machado e Alfredo Ellis Jr., dão forma e conteúdo ao mito do bandeirante, enfatizando a miscigenação com os indígenas como fator antropológico e psicológico que torna possível a expansão bandeirista e a conformação de uma *raça paulista*, diferenciando-se especialmente da região norte onde supostamente prevaleceu a miscigenação com os africanos (ABUD, 1985).

<sup>65</sup> Alberto Prado Guimarães, em seu discurso, relacionava ainda mais abertamente a imagem de Martinico com uma imagem idealizada dos bandeirantes: “O seu famoso retrato de corpo inteiro, vestia escarlate, bombacha, botas e chapéu desabado, faz lembrar Fernão Dias Paes Leme, o herói bandeirante” (IM, p.65). Interessante também notar que o volume comemorativo, publicado em nome dos filhos e netos de Martinico, deve ter contado com a contribuição de Caio Prado Jr..

A comparação entre Martinico e os bandeirantes aparece nas homenagens póstumas que eram o costume da época. Inaugurando um busto de Martinico na Sociedade Rural Brasileira, Alberto Prado Guimarães louva seu legado citando certo D. Aquino: “ao bandeirante sertanista sucedeu na história, o bandeirante intelectual, com o mesmo arrojo heróico e a mesma intuição genial da raça” (IM, p.56). A Conferência do Dr. Aureliano Leite, no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, situa o “verdadeiro bandeirante” que foi Martinico Prado a partir de sua família:

O tronco da estirpe Silva Prado em nada difere daqueles pró-homens radicados em São Paulo, que mereceram a admiração de um Saint-Hilaire, convencido a acreditar, como proclamou depois de penetrar o pretérito de Piratininga, que estava em frente duma raça de gigantes. (...) Os Silva Prado herdaram aquelas qualidades galvanizadas ao calor de trabalhos de toda espécie e lutas cruentas, em que porfiaram com todos os reinos da natureza: o índio e a fera, o solo e a floresta. Foram assim legítimos membros da casta dos nossos avoengos. (IM, p.31)

Os descendentes de emboabas são, assim, oficialmente recebidos no rol dos paulistas ilustres, mesmo não tendo o sangue das famílias que, em 1954, são batizadas de quatrocentonas: os Prado tinham nas veias o sangue dos “veros paulistas” (IM, p.41). Índios e feras são igualmente lembrados como obstáculos valentemente ultrapassados pelos sertanistas antigos e modernos. Sobre as “lutas cruentas” entre os indígenas e os Prado, não localizamos mais do que menções evasivas a uma resistência tida como selvagem e inútil.

A expansão dos cafezais ocupou territórios indígenas, num momento em que na América, matar índio era considerado ato corriqueiro. Os índios do Estado de São Paulo foram mortos em escaramuças, por epidemias induzidas por roupas contaminadas, pelo envenenamento de seus alimentos e mananciais de água, num genocídio ainda muito pouco estudado pelos historiadores. (...) A ação dos paulistas do final do século XIX e início do século XX não difere muito da dos seus conterrâneos do século XVIII. Estes atacavam os indígenas para fazerem dele seus escravos; aos mais recentes não interessavam escravizá-los, mas eliminá-los para ocupar suas terras. (ABUD, op.cit., p.120-21)

### 4.3 Sociedade Promotora da Imigração: uma política para *substituir*

Ao longo dos anos 1870, os imigrantistas – apesar das divergências – vão se tornando um grupo significativo em São Paulo, reunindo alguns dos principais fazendeiros. Mas a imigração está longe de ser uma saída consensual: muitos defendem o aproveitamento da mão-de-obra nacional, e todos se apegam ainda encarniçadamente à escravidão. Nos anos 1880, porém, outro cenário se estabelece, renunciando aos escravistas a aproximação de momentos fatídicos; uma vanguarda então se mobiliza em torno do convencimento de seus pares no sentido de uma saída pelo alto em meio à crise final da escravidão. Apoiando-se nas teorias raciais então hegemônicas, a elite do café providencia para si outros trabalhadores, buscando viabilizar a manutenção da ordem e a continuidade de seu projeto de sociedade.

Em São Paulo, as primeiras iniciativas imigrantistas do Oitocentos são tímidas: uma incipiente política de formação de núcleos coloniais se inicia em 1827; em dez anos, cerca de 1.200 colonos – principalmente alemães e prussianos – são instalados em diferentes pontos da província, que inclui ainda o atual Paraná (COSTA, 1998, p.111). A partir da década de 1840, o Senador Vergueiro começa a trazer algumas dezenas de famílias para sua fazenda Ibicaba, em Limeira; são portugueses, alemães, suíços e outros. Este fazendeiro, que vinha de negócios como traficante de escravos<sup>66</sup>, parece mudar de “ramo” depois de 1850: fundando a Vergueiro & Cia., é o primeiro a estabelecer contratos com fazendeiros e com os governos provincial e central. Em 1852, é contratado para trazer anualmente 500 colonos; em 1854, para trazer anualmente mil colonos. Cessado o tráfico, o interesse por esse tipo de trabalhador aumenta: Vergueiro “importa” imigrantes para si e para os outros fazendeiros, em um sistema muito semelhante ao anterior. Mas logo o sistema de parceria é desmoralizado: em 1857, os colonos se revoltam, imersos em dívidas e de muitas formas tratados como escravos. A dura experiência é retratada por um dos colonos revoltosos, Thomas Davatz, no livro *Memórias de um colono no Brasil*, que tem grande repercussão na Europa e leva, inclusive, muitos países a suspenderem a imigração para o Brasil.

---

<sup>66</sup> Paulo César Gonçalves, em seu estudo sobre os homens que realizaram a emigração europeia para a América, menciona que o Senador Vergueiro é apontado por alguns pesquisadores como traficante de escravos; cita um estudo de Luiz Felipe de Alencastro (“Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro: 1850-1872” *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n.21, 1988, p.30-56) e observa que a transição de traficante negreiro para imigrantista mereceria investigação mais detalhada. Acrescentamos que Thomas Davatz registra menções dos administradores da fazenda Vergueiro a navios negreiros que seriam de sua propriedade, descobertos e perseguidos por embarcações inglesas; o episódio é mencionado em um contexto de ameaças, sugerindo que os imigrantes eram os novos escravos (DAVATZ, 1980, p.168).

A família Prado não está muito distante da trajetória do Senador Vergueiro. Com uma fortuna originada em negócios diversos, dentre eles o tráfico negreiro, passa depois – na geração de Antonio e Martinico – a investir e impulsionar a empresa imigrantista, apresentada como *causa*. Com o escândalo da revolta de Ibicaba e o fracasso do sistema de parceria, nos anos 1850, os fazendeiros se desinteressam pela imigração. Enquanto nas regiões mais longínquas mantêm-se diversas formas de servidão indígena, os grandes fazendeiros do café voltam-se ao tráfico interprovincial, importando grandes quantidades de trabalhadores das regiões açucareiras decadentes. Em 1871, porém, as tentativas imigrantistas de Vergueiro são ressuscitadas: após a aprovação, em março, de uma lei autorizando o governo a emitir apólices para pagamentos de passagens de imigrantes, é aprovado por decreto imperial, em agosto, o estatuto da Associação Auxiliadora da Colonização e Imigração (GONÇALVES, op.cit., p.179). Tendo como presidente Francisco de Souza Queiroz e como vice, Antonio da Silva Prado, essa empresa passa a receber os subsídios para a imigração dos governos provincial e depois central; os Prado, os Souza Queiroz e outras famílias vão assim realizando suas experiências com a mão-de-obra europeia.

Pouco depois, em setembro de 1871, o deputado provincial Antonio Prado vota contrariamente à aprovação da (depois chamada) Lei do Ventre Livre. Notemos aqui as observações de Luiz Felipe D'Ávila que, diga-se de passagem, escreveu uma obra de elogio à atuação da *dinastia* dos Prado como legítima representante de uma aristocracia ilustrada e modernizante, assumindo “o lugar que se espera de uma verdadeira elite”. Antonio Prado lidera uma ala (os “pradistas anti-abolicionistas”) dentro do próprio partido Conservador, que já contava desde então com um setor abolicionista (D'ÁVILA, 2004, p.279). Sua postura é descrita como responsável e pragmática, sendo a proposição da abolição demagógica:

Antes de observar os aspectos humanitários do fim da escravatura, o Parlamento necessitava apresentar soluções concretas para a questão econômica da *substituição* dos escravos. (...) Ele [Antonio Prado] defendera a escravidão por um motivo realista: na sua visão, essa fonte de mão-de-obra só poderia ser extinta quando se descobrisse uma maneira de *substituí-la* pelo trabalho livre sem causar o colapso da cafeicultura. (D'ÁVILA, op.cit., p.279 e 286. Grifo nosso)<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Achamos importante mencionar que Luiz Felipe D'Ávila – que foi editorialista dos jornais Gazeta Mercantil e O Estado de S. Paulo e é hoje diretor superintendente da Ed. Abril – é um descendente dos Pacheco Chaves, uma das famílias com quem os Prado realizaram boa parte de seus negócios ao longo do século XIX.

Na análise desse autor, fica latente o principal aspecto que queremos aqui sublinhar: para um setor da elite do café, a substituição de um *regime* de trabalho por outro pressupõe, desde o início, a substituição dos próprios *trabalhadores* por outros. A “solução concreta” para extinguir a escravidão “sem causar o colapso da cafeicultura” não é sua abolição, precedida ou acompanhada por políticas compensatórias aos escravizados, buscando negociar e convencer ao trabalho, organizando-o sob outras bases. A saída é a imigração: providenciar quem trabalhe como assalariado *em lugar* do escravizado, sob as condições já planejadas pelos mesmos fazendeiros. Os africanos e seus descendentes, nesse contexto, são “confundidos” propositalmente com a figura do escravo; os imigrantes europeus, em contrapartida, são vistos desde já – por uma elite eurocêntrica, desejosa de se aproximar o quanto possível das sociedades europeias – como os agentes naturais do trabalho livre.

A via imigrantista, porém, não é um consenso entre os fazendeiros paulistas – nem sequer uma ideia hegemônica – até os inícios dos anos 1880. Por diversos motivos, muitos defendem que o trabalhador nacional seja preferido ao “importado”, digamos. Alguns, como o deputado Escobar, apontam como uma injustiça a destinação de vultosas verbas provinciais para financiar a vinda de imigrantes, desejando antes que os recursos sejam aplicados na educação dos trabalhadores já existentes na Província, o que seria “mais humano e até mais patriótico” (citado por AZEVEDO, op.cit., p.117). Mas a maioria tem uma postura mais pragmática: alguns entendem que os europeus tendem mais para atividades comerciais, urbanas, não se adaptando ao trabalho agrícola ou mesmo, por vezes, “faltando-lhes as aptidões profissionais necessárias” (idem, p.109). Essa argumentação geralmente se faz acompanhar pela lamentação de certa insubmissão às condições de trabalho, de protestos contra injustiças, de reivindicações por direitos etc. Os trabalhadores nacionais são, para esses fazendeiros, “os únicos que se amoldam aos costumes agrícolas” (idem, p.110). No entanto, para que esses muitos trabalhadores sejam *aproveitados*, é preciso conter sua “liberdade sem freios”, expressas na opção de trabalhar apenas o suficiente para a própria sobrevivência, não mostrando interesse em oferecer um trabalho excedente contínuo. Além disso, seu ritmo de trabalho é tido como muito *sossegado* e insuficiente, evidenciando que esses trabalhadores e os fazendeiros-capitalistas possuem diferentes expectativas e parâmetros de avaliação e controle do tempo de trabalho. Não se mostrando preparados para a integração *voluntária* à grande lavoura, impõe-se a necessidade de leis e medidas para arregimentar, disciplinar e submeter essa força de trabalho – dito de outra forma, para *obrigar* os trabalhadores *livres* a trabalhar (leia-se, trabalhar para os fazendeiros).



Nos fins da década de 1870, porém, mais fazendeiros vão sendo convencidos pela proposta dos imigrantistas, tendo à frente a família Prado. O incremento das regiões cafeeiras implica em uma alta concentração de trabalhadores vindos das regiões açucareiras decadentes, configurando uma verdadeira *onda negra* que traz consigo enormes temores, reais e imaginados (AZEVEDO, 2004). Imigrantistas como Lopes Chaves buscam alternativas para impedir a vinda de mais negros, pretendendo diminuir “essa lepra que de todas as províncias do norte do Império vem para a nossa” (idem, p.96). Em 1878, Martinico Prado propõe uma medida que, ensaiada há anos, é finalmente aprovada e encaminhada pela Assembleia provincial: um imposto taxando a entrada de trabalhadores escravizados em São Paulo (idem, p.98). Aqui é importante sublinhar que o medo crescente da classe dominante faz emergir o espectro do *negro do norte*, ecoando os escritos e o nativismo dos antigos paulistas; o negro, nesse contexto, é cada vez mais visto como sendo “de fora” e claro, perigoso.

A resistência secular à escravidão se dá agora em condições que a potencializam, especialmente nas regiões do café. Para além das pressões internacionais, agravam-se as pressões internas: diversos setores sociais que nunca antes haviam levantado a voz contra a escravidão agora se tornam abolicionistas. Em São Paulo, já desde os anos 1870, uma rede se mobiliza para realizar o trabalho de subversão nas fazendas, incitando os trabalhadores a fugirem; nas cidades, advogados, bacharéis, tipógrafos, comerciantes, senhoras, operários se organizam em associações, jornais e comícios pelas ruas. A instituição escravista vai sendo solapada, perdendo a aura de regime absoluto e perpétuo; os jornais publicam relatos cotidianos da rebeldia negra: fugas, bloqueios e saques nas estradas, episódios de quebra dos códigos de deferência, fundamentais à estabilidade das relações escravistas. Especialmente após a proibição da pena de açoite, em 1886, os fazendeiros – que certamente não deixam de recorrer ilegalmente ao expediente – vêem-se minados em sua autoridade. Torna-se cada vez mais difícil manter o controle disciplinar sobre aqueles que continuam escravizados (AZEVEDO, 1987; MOURA, 1988; MACHADO, 1994).

No início de 1886, os rumos da província começam a mudar: Martinico Prado, que há tempos vinha bradando pela urgência da imigração em larga escala, anuncia a solução para os problemas da lavoura paulista: a fundação da Sociedade Promotora de Imigração. Cansado de medidas que vê como paliativas, apenas ensaiando a grande imigração, Martinico aproveita toda a experiência anterior de sua parentela para liderar finalmente a empresa.

Organiza outros importantes fazendeiros, especialmente os primos Souza Queiróz<sup>68</sup>, e reúne-se com outro primo também entusiasta da imigração, Antonio Queirós Teles, o barão (depois conde) de Parnaíba, então presidente da Província. Logo se assina o primeiro contrato entre a SPI e o governo provincial; auxílios também são concedidos por parte do governo central, através de Antonio Prado, então Ministro da Agricultura, responsável pela liberação de recursos para fins de colonização. O nepotismo evidente arranca protestos de Rui Barbosa, não por acaso um político nordestino, inconformado com a manipulação das verbas para a importação do imigrante em detrimento do amparo ao trabalhador nacional (MOURA, 1988, p.94). A denúncia de “parentismo administrativo” é solenemente ignorada por Antonio Prado, desnudando o que Darrell Levi aponta como “um lado sombrio do familismo” que facilita e encaminha a imigração em São Paulo:

Tendo observado muito anteriormente, na progressista Inglaterra, que tudo era feito pela iniciativa privada, Antônio aparentemente acreditou que, quando a livre empresa precisasse de apoio financeiro, o governo deveria ser um sócio à sua disposição. (LEVI, op.cit., p.175)

O primeiro contrato da SPI demanda a importação de 6 mil imigrantes no ano fiscal 1886-87 (LEVI, op.cit., p.172). A meta é cautelosa se comparada a iniciativas anteriores, que visavam (e não conseguiam) trazer até 60 mil imigrantes de uma só vez. A estratégia agora é outra: no *Correio Paulistano*, jornal de Antonio Prado, anuncia-se aos fazendeiros um empreendimento sério, que não repita antigos erros; busca-se uma imigração selecionada, que venha de encontro aos interesses da lavoura. Ao invés de ter como foco apenas os trabalhadores, seriam buscadas as famílias completas – o que, segundo Martinico, “é o que de mais sabio se ha feito até hoje em materia de immigração para paizes novos” (IM, p.352), contribuindo para o contentamento e estabelecimento dos imigrantes. Com o auxílio das verbas provinciais e também do governo central, liberadas por Antonio Prado, publicam-se 80 mil exemplares de um material propagandístico da imigração, *A Província de S. Paulo no Brasil*; a tradução para o italiano e o alemão diz muito sobre os povos que se queria importar:

A opção pelo povo germânico, tradicionalmente considerado como o imigrante ideal, representava um desejo antigo, que se provava cada vez

---

<sup>68</sup> Dos vinte e um associados nesse primeiro momento, os Souza Queiróz, primos dos Prados, são os mais proeminentes, com cinco signatários; do conjunto de sócios, seis detêm títulos de nobreza e muitos são antigos presidentes ou vice-presidentes da Província (LEVI, op.cit., p.172).

mais distante. Já a Itália, bastante conhecida por alguns membros da Sociedade de Imigração, apresentava-se como principal fonte de braços. O italiano, nem sempre a melhor opção na concepção de muitos fazendeiros, tornou-se, a partir de então, uma alternativa viável, sobretudo o habitante do norte da península, região fronteiriça com Suíça e Áustria, onde certamente o folheto em alemão seria bastante útil. (GONÇALVES, op.cit., p.189)

Em janeiro de 1887, Martinico Prado parte pessoalmente para Gênova, onde dialoga com os governos, apresenta a SPI e convence dos sérios objetivos da empresa e do governo paulista (IM, p.22). Segundo Caio Prado Jr., seu avô falava o italiano fluentemente e fez inclusive discursos em praças públicas para promover a imigração a São Paulo.<sup>69</sup> Organiza então os primeiros embarques e estabelece as condições para um serviço definitivo, considerando partidas futuras e constantes, em maior escala. Tem início o período da grande imigração em São Paulo.

Em 1887, a escravidão em São Paulo escapa como água das mãos das classes dominantes. O movimento dos últimos anos generaliza-se: fugas em massa; saques e inícios de motins por grupos revoltosos; assassinatos de feitores, administradores e fazendeiros (Machado, 1994). Nas cidades ou nas estradas, muitos negros estão armados e dispostos a enfrentar as forças da polícia e do exército; para desespero dos fazendeiros, são poucos os soldados (e as armas) diante do imenso número de negros. Além disso, as solicitações urgentes de repressão por parte dos proprietários não são os únicos interesses a serem considerados: a opinião pública, crescentemente, demonstra simpatia à causa abolicionista. Mesmo Antonio Prado chega a advertir ao governo para que não atenda aos pedidos de “medidas extremas para a garantia da estranha propriedade”, segundo sua filha Nazareth (PRADO, 1929, p.30). A caça aos fugitivos é uma atividade inglória, especialmente para os que se alçam politicamente agitando bandeiras de reformas: em outubro, o poderoso Club Militar, presidido pelo Marechal Deodoro da Fonseca, pede à princesa Isabel (então Regente na ausência de seu pai na Europa) que poupe os soldados de serem destacados para capturar escravos “que fugiam pacificamente dos horrores da escravidão” (CONRAD, 1975, p.306).

Em meio à convulsão social, os setores mais lúcidos da elite organizam-se para “salvar a lavoura” – e suas próprias vidas, inclusive. Darrell Levi define esse momento com precisão: “a ‘miraculosa’ conversão de Antonio ao abolicionismo, em 1887, foi, ao mesmo

---

<sup>69</sup> O relato de Caio Prado Jr. foi feito em entrevista de 1966 a Robert Conrad (1975, p.314).

tempo, uma resposta à onda crescente de deserção de escravos em São Paulo e ao sucesso inicial da Sociedade Promotora” (LEVI, op.cit., p.174). Enquanto os caifazes de Antonio Bento incitam a fuga das fazendas, encaminhando muitos aos trens em direção ao Quilombo do Jabaquara, em Santos<sup>70</sup>, centenas e milhares de imigrantes fazem o caminho inverso, pelos mesmos trens, vindo a São Paulo. Verena Stolcke aponta um dado muito elucidativo que mostra que a substituição – de um grupo de trabalhadores por outro – já se realizava:

Em maio de 1887, entre 60 e 70.000 imigrantes, agora predominantemente italianos, já haviam sido assentados nos estabelecimentos de São Paulo. Essa cifra excede a estimativa de 50.000 escravos que estavam sendo empregados nas fazendas cafeeiras paulistas em 1885. (STOLCKE, 1986, p.40)

Nos primeiros dias de novembro, o *Correio Paulistano* publica uma reflexão urgente: é tempo de se ajustar às novas condições, diz o jornal de Antonio Prado a seus leitores, os fazendeiros. Sugere depois os termos de uma libertação condicional: em um período de trabalho que não excedesse três anos, mas com a fixação de “salários módicos” desde já, com a condição da permanência pacífica no trabalho. Finalmente, chama a estabelecer uma sociedade de fazendeiros com o propósito de promover a emancipação de todos os escravos na província até dezembro de 1890. Em poucos dias, endossam a proposta cerca de vinte plantadores de café, contando-se entre eles representantes dos três principais partidos políticos: conservadores, liberais e republicanos (CONRAD, op.cit., p.307).

Em 15 de dezembro, reúnem-se então em São Paulo os fazendeiros do principal e mais resistente reduto escravocrata do Brasil até então – estão ali mais de 200 fazendeiros ou seus representantes, proprietários de cerca de 7 mil cativos (IM, p.377). Leôncio de Carvalho, em nome da comissão organizadora, expõe os objetivos da reunião:

pelo esforços feitos no sentido de organizar a aquisição de imigrantes, fertilidade do solo, critério e índole benevola do paulista, está a província

---

<sup>70</sup> A família Prado provavelmente manteve contato com os caifazes, o que merece maiores pesquisas; Antonio Bento, de formação conservadora e geralmente lembrado como sujeito excêntrico, era bem relacionado com as elites paulistas (MACHADO, 1994, p.153). Robert Conrad (1975, p.310) aponta as negociações dos fazendeiros feitas diretamente com Antonio Bento, realocando a mão-de-obra fugida de umas fazendas para outras. Luiz Felipe D’Ávila é enfático, afirmando que o “movimento libertador de Antonio Bento” contava com a simpatia da Associação Libertadora, entre os quais estavam os Prado (op.cit., p.304). Também as relações da família com Joaquim Nabuco, apontadas por Darrell Levi através de cartas trocadas entre eles, apontam para uma convergência de interesses entre esses grandes cafeicultores e capitalistas com certo abolicionismo que prezava por uma solução para a escravidão orquestrada pelos “de cima”.

perfeitamente preparada para se libertar do temeroso elemento que perturba a organização do trabalho. (IM, p.373)

A abolição já podia ser feita, segundo esse cafeicultor e político liberal, pois a província estava *preparada* graças aos esforços imigrantistas. Antonio Prado então tece um longo discurso, em que sublinha os termos da emancipação “que todos desejamos”, feita pelos próprios fazendeiros; aponta os perigos da desorganização do trabalho, e afirma que a razão aconselha a modificar o regime, retribuindo o trabalho pelo salário, diminuindo as horas de labor e abolindo completamente os castigos.<sup>71</sup> Propõe então que a Associação tenha dois fins: a libertação total dos escravos até fins de 1890 e a modificação do regime de trabalho agrícola para assegurar a permanência do liberto *pelo menos durante o período de transição* (IM, p.374). Este, como se vê, é o plano emergencial, provisório: a solução definitiva para o chamado *problema da mão-de-obra* já ia sendo encaminhada. Como aponta Florestan Fernandes, o lema de Antonio Prado (que podemos generalizar para Martinico e o círculo imigrantista) é *devagar com a abolição, depressa com a imigração*.

Todo o processo se orientava, pois, não no sentido de converter, efetivamente, o “escravo” (ou o “liberto”) em “trabalhador livre”, mas de mudar a organização do trabalho para permitir a substituição do “negro” pelo “branco”. (...) Ninguém tinha ilusões: tratava-se de tirar o maior proveito possível da escravidão exangue e de importar com a maior rapidez grandes massas de colonos para a lavoura, reorganizando-a para absorvê-los. (...) A célebre fórmula de Antonio Prado – “trabalho livre na pátria livre” – não só pressupunha que o trabalho livre expulsaria o trabalho escravo, mas ainda que (...) o branco iria, fatalmente, *substituir* o “negro” como agente do trabalho. (FERNANDES, 2008, p.53)

Nos inícios de 1888, muitos fazendeiros poderosos libertam seus trabalhadores, como Campos Sales e os Souza Queiroz. Martinico Prado, na própria reunião em dezembro, havia declarado que “finda a colheita de 1888” seus escravos seriam livres (IM, p.377). Nesse contexto, muitos municípios declaram extinta a escravidão, alguns deles com grande alarido.<sup>72</sup> São dias agitados: no aniversário de Antonio Prado, em 25 de fevereiro, um grupo de

---

<sup>71</sup> O apelo à abolição dos castigos aponta para as permanências dos mesmos, apesar da proibição da pena de açoites desde 1886, que acenava para uma mudança de mentalidade dos escravocratas.

<sup>72</sup> Curiosamente, as cidades do Oeste paulista parecem disputar o pioneirismo na abolição municipal da escravidão; várias delas sugerem ou reivindicam (em publicações, placas comemorativas, monumentos) a primazia na declaração ou efetiva libertação dos escravos.

paulistas se cotiza para libertar os últimos cativos da cidade; vão então levar-lhe, em seu palacete na Rua São Bento, as mais de duzentas cartas de alforria como presente singular (HOMEM, 2010, p.141). Com o sucesso da experiência, os governantes paulistas apressam-se a instigar a abolição no país – no início de março, enviam à Corte o pedido de extinção definitiva da escravidão; o tão adiado projeto de lei é levado à Câmara e ao Senado, e finalmente aprovado com impressionante rapidez (COSTA, 1982, p. 13).

Os relatórios da Sociedade Promotora ao governo provincial e os discursos de Martinico na Assembleia Legislativa Provincial foram organizados e publicados pela família, junto a outros documentos, na obra póstuma de 1943, que já mencionamos. Nesses registros, como também observou Paulo César Gonçalves (op.cit., p.191), mostra-se uma atitude bastante pragmática em relação à imigração. Em uma sessão emblemática, Martinico faz uma defesa de que as subvenções deveriam se limitar aos imigrantes que vinham diretamente da Europa, não se estendendo aos que viessem da Argentina, onde “avultam a concessão de lotes de terras” e outras condições favoráveis; dali (do país vizinho) o imigrante não sairia a não ser para realizar negócios, pois já possuía capitais: “para que queremos nós imigrantes com fortuna na atualidade?”, pergunta. E reconhece, finalmente, que o imigrante que vem ao Brasil (e interessa aos cafeicultores) é aquele que “vive na miséria em seu país” (IM, p.234). Ao contrário dos alemães, mais tradicionalmente ligados à política imperial e à expectativa da pequena propriedade, os italianos – especialmente pela pobreza enfrentada em várias regiões – viriam para trabalhar na lavoura e, especialmente, estariam mais propensos a se submeterem às condições oferecidas.

A Sociedade Promotora “resolveu a questão imigratória” através de um sistema que se pode considerar “perfeito e completo”, segundo as expressões do neto de Martinico, Caio Prado Jr. (1961). Antes, a imigração era custeada pelos fazendeiros, que cobravam dos colonos esse custo, gerando conflitos que se arrastaram por décadas. Aos poucos, o governo aprova medidas visando promover o subsídio das passagens, mas ainda assim os fazendeiros interessados em *importar* seus trabalhadores tinham muitas dificuldades e enormes custos individuais. Com a empresa de Martinico e seus pares, os custos agora ficavam inteiramente por conta do governo: recrutamento, documentação, transporte, hospedagem – todas as providências, gratuitas aos fazendeiros, desde a Europa até os portões das fazendas de café.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Como aponta Santos (2007), a imigração subvencionada organizada pela Sociedade Promotora funciona como medida de indenização aos fazendeiros, que perdiam sua propriedade escrava – uma verdadeira ironia da história pois, como sabemos, não houve nenhum tipo de compensação aos trabalhadores que, afinal, foram escravizados.

Nas palavras de Thomas Holloway (1984), enquanto as tentativas imigrantistas anteriores foram, de forma geral, um fracasso, a Sociedade Promotora de Imigração revela-se um empreendimento “cujo dia havia chegado”.

O discurso da escassez de mão-de-obra, fartamente utilizado pelos fazendeiros, deve aqui ser problematizado. Ele é incompatível com o discurso de uma imigração feita para *substituir*: se o problema das elites era a *falta* de trabalhadores, deveriam buscar *mais* trabalhadores, e não substituir os que já existiam. No entanto, os discursos não apenas coexistem como parecem se fortalecer mutuamente. A falta de mão-de-obra é uma verdade relativa: para os fazendeiros, ávidos por expandir cada vez mais a lavoura, faltavam mesmo trabalhadores, e em grande quantidade. Suas insistentes lamentações visam garantir uma corrente imigratória incessante; como aponta Iverson Poletto dos Santos (2007), a Sociedade Promotora impõe um choque de oferta, mantendo baixos o valor da mão-de-obra e os salários, garantindo altas taxas de lucro. Frente à expansão cafeeira e a emergência do regime de trabalho assalariado, interessa às classes dominantes garantir o *excesso* de mão-de-obra; por isso as queixas continuam mesmo após a década de 1880, pressionando pela continuidade da imigração e dos subsídios. O discurso da escassez de mão-de-obra, uma verdadeira artimanha dos fazendeiros para justificar sua política de imigração, foi incorporado por boa parte das análises sobre o período (STOLCKE, 1986; AZEVEDO, 1987, MOURA, 1988).

Uma outra importante dimensão é a da *recusa*: tanto dos fazendeiros em relação à mão-de-obra existente – por conta das tensões inerentes ao próprio escravismo, acrescidas das discriminações racistas – e também, em alguma medida, pela própria recusa dessa população em se submeter ao trabalho na grande lavoura, tal qual ele era organizado. Muito já se escreveu sobre uma suposta mentalidade pré-capitalista dos negros, que teriam enfrentado dificuldades para se adaptar à ordem competitiva que emergia – e aqui falamos inclusive de intelectuais reconhecidamente comprometidos com a denúncia das desigualdades sociais e do racismo, como Florestan Fernandes. Como aponta Carlos José Ferreira dos Santos (2008), parece que o sociólogo analisa essa recusa em termos negativos, apontando no sentido de uma esperada incorporação da lógica do trabalho e de variados aspectos do modo de vida que se impunha. No entanto, as ações da população negra nesse momento histórico – assim como dos indígenas, das comunidades mestiças, caipiras, caboclas, enfim – podem ser lidas em outra chave. Ao invés da percepção da *falta* de certas características, mentalidades e valores, podemos buscar o conteúdo do que é ali protagonizado e localizar uma resistência

muito significativa. A suposta “vadiagem” e “indolência” dos trabalhadores *nacionais* é também a recusa à ideologia e ao modo de vida que se buscava estabelecer, sublinhando o aspecto moral e civilizador do trabalho, intenso, assíduo e pontual. Os italianos eram apontados como os sujeitos que melhor responderiam a essas expectativas pela experiência que traziam da Europa – o que, se por um lado, não deixava de ser verdade, por outro lado frustra grandemente os patrões pelas novas formas de resistência trazidas igualmente de lá. Os trabalhadores nacionais, porém, também resistem, mas a seu modo – certamente não como um todo, nem da mesma forma, nem necessariamente imbuídos de uma consciência revolucionária. Rejeitando o trabalho capitalista que se impunha e a proletarianização, rejeitam também a imposição do branqueamento, afirmando seus próprios projetos, como fazem ainda hoje comunidades indígenas, quilombolas e outras parcelas dos grupos não-brancos.

Os fazendeiros do Oeste paulista, por outro lado, já foram tidos, principalmente por eles mesmos, como uma vanguarda de certa mentalidade progressista, contrapondo-se aos cafeicultores do Vale do Paraíba. A imagem foi devidamente desconstruída por Paula Beiguelman (1978), Warren Dean (1977) e outros: apesar dos empreendimentos econômicos – que incluíam estradas de ferro, bancos e experiências com a mão-de-obra livre – no nível das relações sociais os fazendeiros resistiam bravamente às mudanças modernizantes, persistindo uma mentalidade escravocrata e senhorial. Como nos revelam os registros de Thomas Davatz – colono que vivenciou o sistema de parceria nos anos 1850 – homens que fogem da servidão feudal na Europa vêm-se negociados em um grande pátio no porto de Santos, acomodados das formas mais rústicas, presos por dívidas aos fazendeiros e finalmente ameaçados de morte à vista de questionamentos sobre as condições contratuais de trabalho. Como vemos, esses “patrões” continuam se comportando como escravocratas, rejeitando as relações de trabalho capitalistas. Cerca de três décadas depois, certamente os fazendeiros incorporaram algumas lições das experiências imigratórias mas, como mostra Ivison Poletto dos Santos (2008 [1]), mesmo a Sociedade Promotora de Martinico Prado mostra resquícios de uma prática escravocrata, buscando de todas as formas cercear e controlar os imigrantes que chegam a São Paulo. Para isso a Hospedaria dos Imigrantes é construída, em 1887, junto à estação de trem do Brás: os imigrantes chegavam diretamente de Santos e eram logo recolhidos pelos funcionários da empresa, já cumprindo o papel de autoridades da imigração do governo. Ali, com os portões fechados e devidamente vigiados, os imigrantes eram proibidos de sair e havia uma dinâmica que os impedia de encontrar outro trabalho senão o proposta pela Promotora: mão-de-obra *livre*, porém não muito.



Finalmente, cabe discutir aqui rapidamente que os imigrantes europeus, trazidos pela Sociedade Promotora e pelo governo, a partir dos anos 1890, também cumprem o papel de substituir trabalhadores indígenas em algumas regiões mais distanciadas da produção cafeeira. De uma forma geral, durante todo o período colonial, a escravidão indígena era substituída pela africana sempre que uma região era alcançada pelas redes portuguesas do tráfico negreiro; em São Paulo, como vimos, o trabalho indígena foi a base econômica até o início da economia exportadora (FREITAS, 1983, p.17). O branqueamento do século XIX se expressou em relação a essas populações especialmente através da expulsão de suas terras, que iam sendo ocupadas pela expansão cafeeira. No entanto, nas regiões não alcançadas pelo café, os indígenas continuam sendo submetidos de diversas formas, sendo substituídos somente em fins do século XIX ou nos inícios do século XX, quando começam a chegar levas de trabalhadores imigrantes também a essas paragens. O tema foi contemplado nos estudos recentes de um casal de pesquisadores, Celso Prado e Junko Sato Prado (2012), que concentraram-se na região do vale do Paranapanema, apontando para diferentes formas de servidão indígena que foram articuladas à imigração e à expansão cafeeira, num movimento certamente pleno de contradições que merece mais pesquisas.

O branqueamento se efetiva duplamente através da imigração subsidiada: em primeiro lugar, a vinda de centenas e milhares de italianos a São Paulo constitui um “enxerto” significativo de população branca, garantindo um branqueamento étnico da população naquela e nas próximas gerações.<sup>74</sup> Esse movimento pode ser lido como uma ação afirmativa às avessas, como aponta Henrique Cunha Jr. (2014)<sup>75</sup>: as classes dominantes e os governos procuraram garantir uma maioria branca para a sociedade paulista, o que impactou inclusive o equilíbrio demográfico do país, acirrando a dicotomia norte-sul. Esse movimento encontra respaldo ideológico nas produções nativistas do século XVIII, que afirmavam e sublinhavam as origens étnicas do paulista como sendo diferentes e superiores às das regiões mais ao norte do país: ali, os colonos haviam se miscigenado majoritariamente com os povos africanos, enquanto em São Paulo a miscigenação se dá principalmente com os indígenas, que inclusive compõem os mitos de origem paulistas.

---

<sup>74</sup> Segundo os dados calculados por Carlos José Ferreira dos Santos a partir de informações oficiais, em sua pesquisa *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*, em 1887 a entrada de imigrantes na província de São Paulo representou 63,12% das entradas do país, passando a 70% em 1888. Na cidade de São Paulo a italianização é latente: em 1872 os estrangeiros representavam 8% dos habitantes; em 1886 passam a 25%, com maioria de italianos; a partir de 1893 já são mais da metade da população (55,52%).

<sup>75</sup> Referenciamos aqui um dos textos disponibilizados por Henrique Cunha Jr. no curso que ministrou em fevereiro de 2014 na Universidade de São Paulo; a ideia da imigração europeia como política de ação afirmativa às avessas não consta no texto, mas foi mencionada em uma de suas palestras, sendo aqui aproveitada.

Em segundo lugar, o branqueamento em São Paulo passa pelo episódio da “salvação da lavoura”, evitando a falência dos cafeicultores e os possíveis prolongamentos ainda mais abrangentes da revolta negra. Garantindo a continuidade da produção do café para exportação, também se encaminha a permanência e intensificação de um modelo econômico capitalista e europeizante, tanto na cidade como no campo. Branquear passa por impor as formas de trabalho, de cultura e sociedade consideradas civilizadas e superiores, substituindo os trabalhadores negros (e também indígenas) por imigrantes europeus, que supostamente (e efetivamente) estavam mais ligados a esse modelo, contribuindo para sua efetivação.

A Sociedade Promotora de Imigração realiza suas atividades por nove anos, de 1886 a 1895. É significativo que a imigração como política de Estado em São Paulo tenha sido idealizada, impulsionada e organizada pela iniciativa privada – através de uma empresa *sui generis*, é verdade, que tinha como parceiro e (único) cliente o governo provincial (SANTOS, 2008 [2]). Seus sócios prestavam um serviço “gratuitamente”, a título de benfeitoria, orgulhosos de realizar uma obra que se pretendia civilizadora, um verdadeiro legado à Província, depois Estado. Atendiam, no entanto, a seus próprios interesses – apesar de se declarar uma sociedade civil “sem caracter de especulação lucrosa” (IM, p.369), a Promotora existia em função dos negócios dos cafeicultores. Além disso, é preciso registrar que todas as vultosas movimentações financeiras eram realizadas através da casa bancária de Martinho da Silva Prado, pai de Antonio e Martinico (SANTOS, 2008 [1], p.79). A família Prado controlava a Sociedade Promotora da Imigração, auferindo lucros indiretos com suas atividades. Inspirados no empreendedorismo da industriosa Inglaterra, esse setor da burguesia paulista – que nasce no campo e expande seus empreendimentos em direção às cidades – recusa o controle da máquina burocrático do Estado, mas vê com naturalidade a realização de seus negócios com os recursos públicos.

#### 4.4 Contradições de uma elite ilustrada

A família Prado, de origens portuguesas e estabelecimento em São Paulo desde o início do século XVIII, passa a ter grande importância política e econômica a partir dos inícios do século XIX, com o Barão de Iguape. De perfil refratário às antigas famílias paulistas, o nobre capitalista constrói sua própria tradição, sendo a principal referência de sua filha Veridiana e de seu primo-irmão, Martinho Prado, que logo se torna seu genro. Com uma fortuna originada em negócios diversos que incluem o comércio interno de escravizados, a família ecoa, a partir de 1860, alguns incômodos em relação à escravidão: os filhos de Veridiana e Martinho, acompanhando sua geração, têm como modelo Paris, Londres e outras metrópoles, onde a instituição é tida como vergonhosa. Nas cartas de Antonio, em viagem pela Europa, ou nos discursos de Martinico na Faculdade de Direito, a sorte dos negros é lamentada e um futuro moderno é vislumbrado para o Brasil.

Vemos não se tomarem medidas tendentes á abolição da escravidão, triste necessidade nossa, que nós degrada tanto diante do estrangeiro, e que priva ao brasileiro dizer: na terra de Santa Cruz todos são irmãos.

Vemos o mísero escravo, que ha tantos annos geme debaixo do pesado jugo de seu senhor, esperar a morte, o seu anjo libertador. (IM, p.268-69)

Os discursos comoventes não evitam que a mão-de-obra escravizada continue sendo largamente utilizada tanto nas casas urbanas como nas fazendas da família, convivendo eventualmente com experiências imigrantistas. Também não impedem eventos sinistros, como os que ocorrem em todo o Oeste paulista: em 1851, por exemplo, dois trabalhadores escravizados atacam e matam um dos feitores de Martinho Prado, no engenho do Arari, em Mogi-Mirim. Em janeiro de 1852, depois de um julgamento de 5 horas, David e Barnabé são enforcados (LEVI, op.cit., p.168). Uma década depois, escrevendo da Europa, Antonio Prado lamenta outra tragédia, esta não especificada: “Muito sinto o acontecimento fatal que teve lugar no Campo Alto: pobres negros! Verdadeiros escravos da condição mais desgraçada que se pode imaginar” (LEVI, idem).

Alguns anos depois, Antonio Prado enfrenta a fuga de seu plantel de escravos na fazenda Santa Veridiana. Em seu diário datado de 1867-68, acessado por Darrell Levi através do arquivo de Caio Prado Jr., o fazendeiro registra que estava em Campo Alto, acompanhando técnicos norte-americanos na instalação das modernas máquinas Lidgerwood

de processamento de café. Ouve, porém, que os trabalhadores da Santa Veridiana haviam fugido, alegando abusos por parte do administrador. Dirige-se imediatamente para lá:

Á tarde de domingo, 8 de dezembro de 1867 passei revista dos escravos fiz-lhes vêr que, de então em diante, ião trabalhar para mim, e que, pretendendo e desejando ser bom senhor, queria que, elles fossem bons escravos; que havia de tratá-los bem, dando-lhes terra para plantarem suas roças, e se quizessem trabalhar nos domingos, não consentindo eu que elles fossem trabalhar para os vizinhos, como era costume, trabalhassem para mim que eu pagar-lhes-ia. Elles mostrarão-se satisfeitos. (Antonio Prado, apud LEVI, op.cit., p.164)

Esse importante registro aponta vários elementos dessa conjuntura histórica: a resistência dos negros diante dos abusos, sua disposição para o trabalho e especialmente a dinâmica de negociações ali estabelecida. Antonio Prado só consegue garantir a continuidade do trabalho cedendo a reivindicações dos trabalhadores, garantindo-lhes certas condições desejadas em termos de bom tratamento e de uma margem de autonomia para trabalharem para si mesmos. Como tem apontado as pesquisas de Maria Helena Machado, Sidney Chalhoub, Eduardo Silva e tantos outros e outras, é preciso ter um olhar mais cuidadoso em relação às classes que trabalham no Brasil, percebendo que as lutas por dignidade e melhores condições de trabalho não se iniciaram com a vinda dos imigrantes. A conquista da abolição foi precedida pela conquista de outras *liberdades possíveis*.<sup>76</sup>

A respeito da força de trabalho nas fazendas de Martinico Prado, localizamos poucas informações, porém significativas. No volume comemorativo de seu centenário, publicado pela família, são orgulhosamente descritos os trabalhos necessários ao estabelecimento da fazenda Guatapará, adquirida em 1865 da família Santos Dumont. “Vêm primeiro centenas de baianos, meses a fio, em linha de atiradores, de machado em punho, arrasando tudo quando vêm pela frente”; após a devastação, que “embora faça sofrer os poetas”, é útil e necessária, a terra está pronta para receber a “maravilha do século XIX”, a lavoura de café. Meses depois, quando começam as chuvas, “tomam o lugar dos baianos” aqueles que justificam a necessidade de tão bárbaro sistema: os colonos empreiteiros. Quatro

---

<sup>76</sup> Ainda sobre a fazenda Santa Veridiana, temos a informação de que, em 1883, haviam sido introduzidas 49 famílias imigrantes, que se somam aos 60 escravos do campo e 50 escravos de feitoria (D’ÁVILA, 2004, p.287-88; LEVI, op.cit., p.165). Cinco anos antes da abolição, portanto, dois terços dos trabalhadores continuavam escravizados, enquanto um terço era contratado em regime de colônia, uma porcentagem de trabalho livre certamente superior à da maioria das fazendas paulistas.

anos mais tarde, colhem a primeira safra “aquelas grandes e boas famílias de italianos do norte, das lévas angariadas e introduzidas pela Sociedade Promotora de Imigração” (IM, p.19-20). Com essa narrativa, que enquadra os grupos de trabalhadores em diferentes funções pré-determinadas, somos induzidos a entender que os *baianos* – a quem cabe a destruição da natureza, o trabalho “bárbaro” e pesado – foram *contratados* por alguns meses, por empreitada; depois disso, os imigrantes, descritos como os “verdadeiros criadores de riqueza”, *tomam seu lugar*, segundo a expressão utilizada. No entanto, em um documento localizado no Arquivo Público de Ribeirão Preto, outra informação é apresentada, embora de forma confusa: “Em primeiro instante, ele [Martinico] usou trabalhadores aparentemente livres, trabalhando sob contrato, trazidos da Bahia que na verdade eram escravos que foram mantidos até 1888” (ROSÁRIO, 1998). A pesquisadora, que reuniu informações sobre as origens de Guatapará, também descreve a estrutura da gigantesca fazenda, que chegou a possuir mais de 2 milhões de pés de café.<sup>77</sup> O processo produtivo contava com tecnologia de ponta, com energia provida por um motor a vapor e uma logística que não desperdiçava um grão sequer; o imponente prédio para o beneficiamento do café, construído em 1887 com traços de arquitetura inglesa, contava porém com uma funcionalidade que destoava de toda a modernidade da fazenda: “abrigava escravos em seus porões”. Não localizamos informações sobre as providências tomadas em relação a esses trabalhadores depois da abolição.

Apesar de seus discursos bacharelescos de lamentação da escravidão, Martinico parece se mover menos do que seu irmão no sentido de afirmar a intenção de ser “bom senhor”. Temos dois registros de fugas de seus trabalhadores, ambas respondidas de forma raivosa e acenando para represálias. Darrell Levi registra que, em 1876, Martinico estava às voltas com uma “escrava fugitiva que ele acabara de comprar”; em carta a seu cunhado e amigo Elias Pacheco Chaves, pede que, se encontrada, fosse imediatamente colocada na Casa de Correção de São Paulo (LEVI, op.cit., p.169). O outro registro data de 1882, da preceptora alemã que já mencionamos. Ela descreve à amiga na Alemanha um episódio “aborrecidíssimo” para a família, mas que ela não deixa de achar muito engraçado:

Havia aqui um escravo moço e forte, com 25 anos, que representava uma grande soma para seu dono, neste momento em que ninguém compra novos

---

<sup>77</sup> A título de comparação entre as fazendas da família, em 1904-1905, a fazenda Mattão, na cidade de mesmo nome, possuía 200.000 pés de café; Campo Alto, em Araras, 322.988; Santa Veridiana, em Sta. Cruz das Palmeiras, possuía 600.000; São Martinho, em Sertãozinho, possuía 1.268.000, e finalmente Guatapará possuía 2.112.700 pés de café (LEVI, 1977, p.329). O estabelecimento de Martinico foi a maior plantação de café em terras contínuas do mundo – uma verdadeira cidade, que posteriormente se emancipa de Ribeirão Preto.

cativos e ninguém mais nasce escravo. Anteontem mandaram-no à cidade fazer qualquer serviço e ele não apareceu mais. No começo, pensava-se que lhe tinha acontecido algum desastre e mandaram procurá-lo, sem resultado, porém. Supôs-se então que tivesse fugido e imediatamente seu senhor mandou pôr um anúncio no jornal sobre esse assunto. Ontem de manhã, recebeu afinal um aviso da sociedade pró-abolição da escravatura, informando-o de que o escravo Tibério ali se apresentara para obter sua liberdade, depositando 200\$000 (cerca de 400 marcos), quantia que ofereciam para seu resgate (...). (BINZER, 1994, p.98-99)

Vemos então o *revolucionário* Martinico atingido por um acesso de fúria, gritando e esbravejando porque – absurdo! – seu escravo busca se libertar. Maldiz a si mesmo por não ter mandado Tibério antes para a fazenda, onde lhe seria mais difícil fugir (ou encontrar uma sociedade libertadora); faz uma contra-oferta de 2000 marcos para reaver sua propriedade. Mas os abolicionistas lançam mão de um artifício engenhoso: dando ao forte rapaz um purgativo sobre outro, fazem comparecer “uma mísera criatura humana”, enfraquecido e de pernas bambas, ao médico e outro especialista que deviam decidir sobre seu valor. Não podendo taxá-lo acima dos 200 réis, a narrativa de Ina deixa subentendido que o raivoso Martinico perde Tibério, que compra e conquista sua liberdade.<sup>78</sup>

A família Prado serve-se do trabalho escravo até os derradeiros momentos da instituição na província. Dona Veridiana, após divorciar-se em 1877 – escandalizando a sociedade paulistana –, frequenta Paris e, em seu retorno, constrói em Santa Cecília um palacete que traz a São Paulo a moda dos salões. Além de uma governante belga e um cocheiro suíço, outros criados figuram ali, como o mordomo e copeiro que era “um índio botocado que havia sido caçado a laço e oferecido à família pelo Brigadeiro Couto de Magalhães” (HOMEM, 2010, p.104). Cândido Motta Filho, que quando criança brincava nos jardins do palacete, acrescenta que Joaquim caçava passarinhos a flecha na chácara, e que Veridiana “fez do índio de lábios furados pela argola um ótimo garçom, que servia jantar aos

---

<sup>78</sup> Essa é apenas uma das contradições observadas pela preceptora alemã, que é despedida em circunstâncias peculiares: nas festas juninas de 1882, seus “discípulos romanos” excedem todos os limites das peripécias pirotécnicas, “divertindo-se como uns demônios” atirando fogos contra os animais dos bondes de burro, na rua principal, a ponto de derrubar e quebrar a pata de um dos animais. Tendo o diretor da Companhia exigido os prejuízos a Martinico, este, furioso, resolve enviá-los a um convento, “para serem educados” pelos padres. O “pai dos romanos”, que sustentava uma concepção de educação liberal (e laica, sendo republicano, maçom e crítico da tradição católica), apela para os extremos mais conservadores ao se ver contrariado.

intelectuais e notáveis da época, à francesa” (MOTTA FILHO, 1967).<sup>79</sup> Apenas podemos imaginar a densidade psicológica dessa relação: Joaquim, originário de um dos grupos mais bravios e que mais resistência ofereceu à colonização – os aymorés –, caçado como animal, apresentado como coisa e finalmente transformado em atração pitoresca. Não admira que seja descrito por Luiz Prado, filho de Antonio Prado, como homem de “gênio sombrio e muito susceptível a qualquer observação sobre o seu lábio inferior furado” (LEVI, op.cit., p.98). Mas ainda temos a descrição de outra criada que, como Joaquim, é uma espécie de elemento exótico e decorativo das reuniões sociais. Assim a descreve Luiz Felipe D’Ávila, citando Maria Cecília Naclério Homem e acrescentando informações que parecem ser da tradição familiar desse autor que também é aparentado com a família Prado:

A negrinha Rita era tratada como se fosse uma filha. Atenciosa com os netos e filhos da patroa, ela era o melhor termômetro para sondar os humores de Veridiana. Além de ser sua companhia favorita nos passeios de carruagem pela cidade, era uma das grandes atrações do salão cultural da chácara. No intervalo das leituras de poesia e das discussões literárias, Rita aproximava-se do piano e, com seu olhar suave, dava o comando para o pianista soar os primeiros acordes, que ajudavam a colorir sua linda voz e belas canções. Depois dos aplausos dos convidados, agradecia, voltava-se para perto de Veridiana e “sentava-se ao pé de sua patroa, à maneira das mucamas do período escravocrata”. (D’ÁVILA, p.240)

A descrição refere-se ao período do pós-abolição em que, como vemos, Rita – e provavelmente Joaquim – continuam servindo à família, como nos velhos tempos. Em seu testamento, Dona Veridiana deixou significativas somas a mulheres da família e também a criadas, acenando uma última vez para a quebra de paradigmas da dependência em relação aos homens. A condescendência com a criadagem, porém, parece não ser a regra entre as elites: a família Prado é apontada como a primeira a estender certas formas de cortesia aos criados domésticos, como as saudações. “Isto causou espanto em São Paulo, onde muitas famílias ainda os confundiam com escravos” (HOMEM, op.cit., p.151). A observação nos lança diretamente às reminiscências de José Correia Leite, que já citamos nesse trabalho: “quando um branco dava um sorriso para o negro, o negro tinha que aceitar aquilo como um favor” (LEITE, 1992, p.17).

---

<sup>79</sup> Motta Filho também torna mais precisa a informação sobre o singelo oferecimento feito à família: registra que Joaquim “foi pego a laço por Couto Magalhães e o presenteou ao Barão de Iguape e este à filha”.

A família Prado, em todo o século XIX e especialmente a partir de 1860, constitui uma vanguarda modernizante no seio da elite mais conservadora do país – a “aristocracia de fazendeiros”, como denominou Handelmann. Vislumbrando a *onda negra* que vinha do norte do país para as regiões do café, retomam as experiências imigrantistas que estavam desacreditadas por conta do sistema de parceria de Vergueiro. Propõem, costumam com os seus pares e fazem aprovar medidas que encaminham a imigração, nomeadamente o imposto para a entrada de mais escravizados na província – inviabilizando a continuidade do tráfico interprovincial – e a transferência paulatina de recursos públicos para os subsídios aos fazendeiros. Prevendo a urgência de uma solução que salve sua classe de uma nova Revolução de São Domingos (como no Haiti), fundam uma sociedade civil que sugere, organiza e inicia a imigração subsidiada em grande escala, com recursos públicos. Ao invés de centrarem suas energias na imigração dos povos germânicos, como os imigrantistas em geral almejavam, voltam-se às populações latinas, que naquele contexto apresentam maior probabilidade de adaptação e integração à sociedade brasileira e principalmente aos interesses da lavoura cafeeira. Finalmente, lideram o setor lúcido que, em 1887, chama o conjunto da classe proprietária a desistir da escravidão em nome da ordem – ou para dizer de outra forma, que entreguem os anéis para não perder os dedos, revisitando o antigo *provérbio político* brasileiro “façamos a revolução antes que o povo a faça”.

No entanto, as rebeldias e o espírito progressista da família Prado têm muitos limites e contradições. Para além do *descompasso* óbvio apontado pela pesquisadora Denise Rosário – Martinico Prado era um antiescravista que mantinha trabalhadores escravizados –, outros se apresentam. Em seus escritos e discursos, os Prado muitas vezes dialogam e acenam para o projeto de imigrantismo impulsionado pelo governo imperial, que visava uma colonização voltada para a pequena propriedade e a policultura. Esse era um projeto realmente modernizante, apontando para a diversificação da economia e certa democratização das relações sociais, diminuindo as distâncias entre ricos e pobres. Seria também um projeto mais próximo do programa da burguesia europeia revolucionária, que Martinico tanto admirava; no entanto, quando os momentos decisivos batem à porta, ele e seu irmão optam por impulsionar o antigo projeto, que não é mais do que o mesmo: a reafirmação da grande propriedade e da monocultura. Mesmo a vanguarda paulista, como vemos, é incapaz de hastear bandeiras de reformas profundas, limitando-se a *substituir* os trabalhadores antes escravizados por outros que lhes garantam a continuidade de sua dominação.



A posição de Antonio contra os reacionários do seu próprio partido no clímax da abolição e mais tarde contra sua classe quando dos primeiros esquemas de subsídio do café; Eduardo versus a República; a rebeldia de Veridiana contra o status imputado da mulher paulista; Paulo Prado atacando a cultura burguesa e o mal-estar político na década dos 20; e, mais tarde, a defesa de Caio Prado Junior de uma solução marxista para corrigir as desigualdades da sociedade brasileira na era pós-1930. (LEVI, op.cit, p.118)

Estes são elementos que Darrell Levi elenca para exemplificar alguns traços da ética da família Prado. A devoção ao trabalho seria o primeiro, contrapondo-se a tradição das elites paulistas até então; segue-se um individualismo agressivo e uma independência que, segundo o autor, resulta frequentemente na oposição dos Prado, quase sempre com altos custos pessoais, às tendências dominantes na sociedade brasileira. Uma terceira característica seria um distanciamento público dos Prado, particularmente na política, pretendendo estar acima dos negócios obscuros desse setor. Um último traço a compor esse quadro seria uma curiosidade intelectual e um cosmopolitismo que implica em uma crítica à sociedade e à classe da qual eram membros proeminentes; o longo e profundo envolvimento com a cultura europeia fornece uma bagagem de conhecimentos e experiências que os levam a ostentar, digamos, uma misteriosa capacidade de estar no *centro* dos acontecimentos e, ao mesmo tempo, (parecer estar) *acima* deles.

Caio Prado Júnior, cuja grande contribuição não pretendemos contestar, oferece uma importante ruptura, mas não estava fora de seu contexto – à sua maneira, sua obra também dá continuidade ao legado da família Prado. A rebeldia de Martinico aparece de alguma forma em seu neto: enquanto o primeiro se volta contra a família monarquista bradando a República, o segundo provém de um meio burguês e passa a lutar em defesa da revolução e do socialismo. Entre os dois, é verdade, precisamos sublinhar uma importante diferença: Martinico foi muitas vezes retratado em termos quase burlescos, como revolucionário de traços pueris, parecendo constantemente buscar a autoafirmação; idealizando tanto a república, se vê envolto em tal decepção com os rumos do golpe militar de 1889 que parte para a Europa em autoexílio, terminando sua vida em lamentações junto aos monarquistas de seu convívio. Sobre Caio Prado não se pode dizer o mesmo: o intelectual tem uma trajetória de reconhecida seriedade e uma reflexão madura, consistente e certamente comprometida com os interesses da classe trabalhadora.

Apesar de seu compromisso militante, a obra de Caio Prado é, sem dúvida, atravessada por sua formação familiar e por seu meio social de origem, como aliás não poderia deixar de ser. Para além de sublinhar termos e expressões datados em sua obra, é possível chamar atenção para alguns paradigmas que a orientam, estruturando análises mais amplas. Já observamos, anteriormente, sua percepção elogiosa a respeito do estabelecimento da imigração subsidiada em São Paulo, mobilizada sobretudo por seu avô; ligado a isso, podemos mencionar a tradição familiar que valoriza e admira o mundo da antiga Roma. Essa referência aparece em suas obras, como nesse trecho em que se compara o escravismo no Império Romano e o que se deu no Brasil:

[No mundo antigo], a escravidão se forneceu de povos e raças que muitas vezes se equiparam a seus conquistadores, se não os superaram. Contribuíram assim para estes com valores culturais de elevado teor. Roma não teria sido o que foi se não contasse com o que lhe trouxeram seus escravos, recrutados em todas as partes do mundo conhecido, e que nela concentram o que então havia de melhor e culturalmente mais elevado. Muito lhes deveu e muito deles aprendeu a civilização romana. (PRADO JR., 1979, p. 272).

Segundo o autor, a realidade da colônia brasileira se difere do antigo Império romano por ter se estruturado a partir da escravização de povos “de nível cultural ínfimo” (idem, p. 271), o que atravancou seu desenvolvimento. As pessoas desse contingente humano, que foram então “reduzidas à animalidade” e se tornaram “uma simples máquina de trabalho bruto e inconsciente”, imprimiram afinal uma contribuição “quase nula” para a formação brasileira (idem, p. 272). Tais afirmações são inaceitáveis por parte deste e de tantos outros intelectuais, corroborando com a negação de qualquer contribuição dos povos africanos e indígenas para além do trabalho braçal. Em que pese a crítica que o autor está empreendendo às violências do regime escravista, são nítidos em seu texto os elementos do discurso imigrantista que, como vimos, desenha uma figura selvagem e animalizada dos trabalhadores *nacionais* (negros, indígenas, mestiços), contrapondo-a ao imigrante europeu “morigerado”, civilizado e racional. Sem dúvida, o mito da inferioridade dos povos não brancos está presente em sua reflexão, sobre a qual podemos questionar: em que medida esses pressupostos convergem para encontrar a tradição marxista, pouco ventilada pelas possibilidades de transformação não circunscritas às chamadas tarefas históricas da classe trabalhadora urbana, moderna e industrial?...

## Considerações finais

A Sociedade Promotora da Imigração é uma iniciativa política e empresarial de caráter urgente e transitório; a década de 1880 se constitui como um período de experiência e ensaio em relação à imigração em larga escala, servindo de aprendizado às autoridades governamentais (HUTTER, 1971). Antonio e Martinico Prado, o primo Queiroz Telles e os demais associados concentram todas as suas forças na busca por uma solução ao problema da mão-de-obra – leia-se, a progressiva perda de controle sobre os trabalhadores escravizados e a perspectiva iminente de caos social e ruína dos estabelecimentos agrícolas.

A SPI deveria durar até 1892. Mas quando essa data se aproximou, seus membros não consideraram o governo central em condições de assumir totalmente os encargos da imigração necessária a São Paulo. Assim, a SPI continuou a funcionar oficialmente até 1895 (...) (ALVIM, 1986, p.49)

A continuidade da SPI após a queda da Monarquia se liga às inseguranças de Martinico com os rumos de sua tão sonhada República. Participando pontualmente – e não se agradando muito – dos primeiros momentos do novo governo, logo vê os interesses da imigração prejudicados por uma medida, a determinação da nacionalização em massa, que diz muito sobre os temores da elite em relação aos chamados enquistamentos raciais. A decisão cria problemas na Itália, principalmente com o clero, que vê com maus olhos a separação entre a Igreja e o Estado; Martinico então parte para resolver a questão com o governo italiano e garantir a continuidade do fluxo de imigrantes (ALVIM, op.cit., p.40).

A Constituição promulgada em 1891 dá aos Estados autonomia de ação segundo seus interesses, o que é logo aproveitado pelo governo paulista para contrair empréstimos no exterior e “assegurar a mão-de-obra indispensável à agricultura”, segundo Fernando Henrique Cardoso (1977, p.38). Depois de uma pequena turbulência, a imigração segue a todo vapor. Em 1894, as oligarquias cafeeiras consolidam seu poder econômico dando um salto em direção ao poder político: elegem Prudente de Moraes como presidente da República, garantindo os interesses “da lavoura” e dos imigrantistas. O governo, agora, estava em condições de assumir a tarefa; a SPI pode então se dissolver, “passando o bastão” para o poder público, que dá continuidade ao sistema estabelecido pela elite do café.

Segundo o levantamento de Lucy Maffei Hutter (1971), 103.796 imigrantes (18.559 famílias) são introduzidos pela SPI entre 13/2/1887 e 27/4/1889. O estudo de Maria

Eliana Basile Bianco (1982) é mais abrangente temporalmente e elenca 266.732 pessoas trazidas no total pela SPI; ela acrescenta que o maior afluxo foi no primeiro triênio (1887-89), quando são trazidos 157.218 imigrantes; em seguida (1890-92) são trazidos 23.138 imigrantes e, finalmente, entre 1893-95 são trazidos 86.138 imigrantes, sempre com maioria de italianos. Zuleika Alvim (1986, p.49) menciona que, entre 1886 e 1895, entram em São Paulo 480.896 imigrantes; desse total, 220 mil chegam por intermédio da SPI, segundo os relatórios oficiais da entidade.<sup>80</sup> Para além de todos esses dados, nos interessa observar que essa enorme quantidade de pessoas é mais que suficiente para *substituir* os trabalhadores escravizados existentes na província em meados da década de 1880 – lembrando novamente o dado da brasilianista Verena Stolcke (1986), havia 50.000 pessoas escravizadas nas fazendas cafeeiras de São Paulo em 1885.

A família Prado é o núcleo da vanguarda cafeeicultora que “salva a lavoura”, junto aos Souza Queirós e outros barões-capitalistas. Muito já se escreveu sobre uma suposta “mentalidade progressista” dos fazendeiros do Oeste paulista em relação aos do Vale do Paraíba, que teriam se aferrado mais à escravidão; sublinhamos nesse trabalho que, mesmo na região dita *pioneira*, os cafeeicultores também se apegam à instituição escravista até os seus últimos suspiros. Acuados pela revolta negra, os fazendeiros, de forma geral, não vislumbram para si nenhuma saída, vendo escapar de suas mãos o controle sobre os trabalhadores. Os Prado e seu círculo social imediato constituem um setor minoritário: são esses homens que fazem aprovar medidas e, sem cerimônia, tomam dos recursos públicos, iniciando a grande imigração como *solução* para o problema político e econômico do fim da escravidão. Nesse setor da elite podemos identificar uma mentalidade especificamente capitalista, modernizante, com acúmulo cultural e poder político e econômico suficientes para vislumbrar e organizar uma *saída pelo alto* para sua classe.

Por irônico que pareça, foram esses círculos dominantes das camadas conservadoras que deram impulso e orientações finais às agitações anti-escravistas, imprimindo-lhes uma direção política totalmente avessa aos intuitos humanitários dos abolicionistas e frontalmente contrária ao ardor redencionista dos escravos ou dos libertos. (FERNANDES, 2008, p.55)

---

<sup>80</sup> Para essa informação, Zuleika Alvim cita um documento que não acessamos e reproduzimos aqui: Relatório de Martinho Prado Jr. à diretoria da SPI em 31-12-1895. Cit. in: M. M. Hall, The origins of Mass Immigration in Brazil, 1871-1914. Tese de Doutorado em Ciência Política, Colúmbia University, 1969, mimeo.

A família Prado também é fundamental na constituição de discursos totalmente novos para as velhas elites paulistas. O trabalho passa a ser defendido enquanto valor, e a imigração é feita em nome da busca por trabalhadores *superiores*, que *desejem* trabalhar e *progredir*. A transformação das relações de trabalho está ligada à transformação da terra em mercadoria: o acesso a esse recurso natural é paulatinamente negado às populações não brancas, interessadas em uma vida independente no campo. O modo de vida camponês, caipira ou *gentílico* (indígena) – de subsistência, sem exploração intensiva da natureza – não interessa ao capital: como sintetizou José de Souza Martins (2010), se a terra fosse livre, o trabalho tinha que ser escravo; se o trabalho fosse livre, a terra tinha que ser escrava. Nos termos de Clóvis Moura (1988), por isso se fez a independência conservando a escravidão, e depois a abolição conservando o latifúndio. Aos imigrantes, que afinal são pobres e vêm *fazer a América*, é dito que a terra não lhes seria dada *de mão beijada*: seria preciso que se *esforçassem* e que a *merecessem* pela via do trabalho. Aqui é preciso lembrar que o processo primitivo de acumulação de boa parte dos barões do café remonta às sesmarias (DEAN, 1977), o que significa dizer que, para muitos desses grandes fazendeiros, a terra foi, sim, entregue *de mão beijada*, como herança de terras originalmente *doadas* pela Coroa portuguesa. A família Prado não participou diretamente dessa dinâmica ligada aos antigos paulistas, e talvez por isso se sinta mais à vontade para se alçar como paladinos da modernização capitalista, defendendo uma nova ética do trabalho. De qualquer forma, esperançosos de dias melhores, os imigrantes incorporam (em alguma medida) esse projeto, mobilizando uma dinâmica que passa, ao longo do século XX, a caracterizar a sociabilidade e a ética paulistas – e enfim, certa paulistanidade.

Nas primeiras décadas do século XX, com a crise da monocultura cafeeira, os barões do café e seus descendentes precisam relocalizar seus negócios. Em 1942, após a morte de Martinico Prado, morre também o projeto de transformar Guatapará em uma cidade maior e mais próspera que Ribeirão Preto: a enorme fazenda é incorporada pela Companhia Agrícola União. A empresa, que virou símbolo de açúcar no país, tem uma história que nos interessa: nasce dos negócios de italianos que chegam a Santos em fins do século XIX. Pedro Morganti, por exemplo, nascido em 1876 na Toscana, chega a Santos em 1890, chamado pela família – com todas as indicações, portanto, de ser trazido no contexto da política paulista de imigração subsidiada. Trabalha com torrefação de café e inicia uma incipiente refinação de açúcar; em 1910, junto aos irmãos Carbone e outros pequenos empresários, funda a Companhia União de Refinadores, uma das primeiras refinarias de grande porte do Brasil.

Realizando parcerias, especialmente com outros imigrantes, Morganti obtém crédito e financiamentos, expandindo cada vez mais seus negócios; tornando-se um poderoso senhor de engenho e de usinas, é assim que esse “bandeirante da Toscana”, como o descreve um biógrafo (ORNELLAS, 1967), incorpora a seu império parte da enorme fazenda dos herdeiros de Martinico Prado – aquele que, digamos, o trouxe da Itália.

Guatapará, porém, não é a única propriedade de Martinico Prado adquirida por imigrantes: também a fazenda São Martinho é incorporada, em 1950, pela família Ometto, igualmente provinda de italianos que chegam ao Brasil em fins do século XIX. O cafezal é substituído por canas-de-açúcar, e a fazenda, no município de Pradópolis, torna-se uma importante usina. Atualmente, junto a outras usinas e empresas, o Grupo São Martinho e a Cosan, lideradas por Rubens Ometto, conformam um verdadeiro império que lidera o setor sucroenergético do país e o negócio milionário do etanol.<sup>81</sup>

A trajetória dos Morganti, Carbone, Ometto e outras famílias certamente não representa o conjunto das experiências dos imigrantes italianos, mas é representativa de uma dinâmica que se estabelece.<sup>82</sup> As histórias de sucesso dos imigrantes do Oeste paulista (assim como do Sul do país e ainda outras regiões) constituem um cenário excepcional na história das migrações, em que “outsiders” alcançam, em pouco tempo, posições econômicas/ sociais melhores que a maior parte da população ali já estabelecida. É preciso observar que, dentre os descendentes dos primeiros imigrantes no Oeste paulista, encontram-se pessoas de todas as classes, inclusive grandes capitalistas e empregadores – um cenário que não se verifica entre os descendentes de escravizados libertos nos anos 1880. É importante observar que não houve, até onde tenhamos notícia, nenhum grande fazendeiro do café – ou usineiro de cana – provindo do grupo que foi escravizado, como houve entre os imigrantes. Como explicar esse maior grau de mobilidade social dentre os europeus e seus descendentes?

Pesquisas recentes como as de Karl Monsma (2010) têm demonstrado que os imigrantes não monopolizam os contratos de colonato nem outras funções nas fazendas de café; muitos fazendeiros preferem deliberadamente os imigrantes (especialmente logo após a

---

<sup>81</sup> Informações obtidas nos canais institucionais das empresas, para além de levantamento sobre a atuação da família Ometto e os setores em que atua.

<sup>82</sup> Em 1924, a antiga fazenda Angélica, do Senador Vergueiro (que depois passou para as mãos do Barão de Grão-Mogol), também é adquirida, em parte, por Pedro Rossi, filho de colonos (DEAN, 1977, p.180). São também imigrantes alguns dos chamados “reis do café” (como Geremia Lunardelli e antes dele Francisco Schmidt), sobre os quais há uma farta documentação no Museu do Café e principalmente no Arquivo Público de Ribeirão Preto.

abolição, quando a SPI providencia uma oferta muito grande desses trabalhadores), mas outros, por diversos motivos, mantêm trabalhadores negros – e a maioria tem a seu serviço tanto imigrantes como brasileiros. A principal motivação econômica da imigração em massa, como já mencionamos, é garantir aos empregadores um aumento da oferta de trabalhadores, rebaixando o salário de *todos*: imigrantes ou *nacionais*, sejam brancos, negros ou mestiços. No entanto, a competição por trabalho e dignidade *não* se dá nas mesmas condições. A marginalização e discriminação das populações não brancas no pós-abolição não é apenas econômica, mas multifacetada, mobilizando mecanismos diversos.

A chegada dos imigrantes no Oeste paulista é marcada por exploração e discriminação, como a generalidade das migrações, mas essa camada se sobrepõe à exploração e discriminação já vividas pelas populações não brancas ali existentes; a imigração em larga escala, no contexto do fim da escravidão, engendra um conjunto de condições favoráveis ao estabelecimento dos europeus. Em primeiro lugar, a vinda desses imigrantes é anunciada como a inauguração de novos tempos, de modernização, *melhoramentos* e progresso; os temores, o ressentimento e o racismo das elites contaminam as relações entre trabalhadores brancos e não brancos, ainda que sejam todos pobres. Os imigrantes se beneficiam, de diversas maneiras, da mentalidade vigente que os considera representantes de uma *raça superior*, inclusive impulsionando, muitas vezes, uma discriminação cotidiana consciente – aspecto ainda pouco estudado, tanto em relação ao contexto rural como urbano, onde começa a se forjar uma incipiente classe operária, majoritariamente branca.

Um aspecto importante da dinâmica que se estabelece nesse período é a constituição de uma ampla rede de sociabilidade que auxilia os imigrantes na difícil adaptação dos primeiros tempos: a política promovida pela SPI alterou – profunda e rapidamente – a demografia de várias cidades e o entorno delas, propiciando a constituição de “pequenas Itálias”, em que pese a diversidade de origens e os conflitos trazidos de um país recém-unificado.<sup>83</sup> A possibilidade de recurso a cônsules e autoridades italianas, além de jornalistas, gráficos e outros profissionais letrados, fortalece a comunidade imigrante diante de abusos e violências por parte dos fazendeiros e da polícia, tornando mais vulneráveis outros grupos de trabalhadores; também a atuação de uma elite italiana, composta por fazendeiros, comerciantes e donos de oficinas e pequenas fábricas, favorece o estabelecimento dos recém-

---

<sup>83</sup> Na verdade, é em São Paulo que se constitui uma identidade *italiana* para muitos que, até então, se identificavam como vênetsos, calabreses, lombardos, toscanos, sicilianos etc.

chegados, geralmente preferidos pelos compatriotas nas oportunidades de trabalho (MONSMA, 2010; DOMINGUES, 2004).

A estrutura familiar é um aspecto central do sistema de colonato: as famílias grandes têm condições de tratar lotes maiores de terra, produzir mais, poupar dinheiro etc. Como vimos, a SPI tem como principal objetivo trazer famílias italianas, incentivando-as a chamarem mais parentes; essa conjuntura contrastava com a situação de grande parte dos escravizados, agora libertos, no Oeste paulista: a maior parte desses trabalhadores havia sido trazida via tráfico interno, especialmente a partir da década de 1870; nesse processo, em geral os cativos nordestinos eram separados de suas famílias e comunidades de origem, precisando recomeçar (em condições obviamente desvantajosas) sua luta por autonomia, formação de famílias, laços comunitários, escolarização, acesso a terras etc. (MONSMA, op.cit.).

Finalmente, para além dessas e outras condições facilitadoras de seu estabelecimento (propiciadas pelo próprio contexto da imigração em larga escala), os imigrantes se beneficiam por um conjunto de medidas econômicas que aliam as políticas específicas dos governos e elites ao projeto mais abrangente do branqueamento. Lucy Maffei Hutter (1971) menciona os favores concedidos pelo governo (imperial e depois republicano) aos imigrantes no contexto dos núcleos coloniais, especialmente o auxílio à aquisição ou mesmo a concessão de lotes de terras. As colônias, pautadas pela pequena propriedade e pelo fomento a uma policultura capaz de abastecer e diversificar a economia regionalmente, são também implementadas em São Paulo, especialmente a partir da atuação de Antonio Prado<sup>84</sup>. A tônica da imigração paulista, porém, é a captação de mão-de-obra para as fazendas de café, onde inicialmente as terras não são compradas e os fazendeiros, ciumentos de seus latifúndios, resistem bravamente a quaisquer impulsos de democratização do acesso à terra. Mesmo nesse contexto, os imigrantes têm acesso a benefícios e discriminações positivas – como linhas de crédito específicas, facilidades na aquisição de lotes etc. – que os posicionam em vantagem frente às demais camadas da população.

A relativa prosperidade dos imigrantes deveu-se em parte à discriminação contra os brasileiros, especialmente os negros. (...) A discriminação foi um pressuposto da migração maciça; representou para o liberto um ônus ainda maior do que os impostos pagos e os serviços que o governo deixava de

---

<sup>84</sup> Nos últimos anos da década de 1880, são fundadas diversas colônias a partir do influxo de imigrantes da SPI, tanto no Oeste paulista (em Rio Claro e Lorena) como em outras regiões, originando, por exemplo, as cidades de São Bernardo e São Caetano do Sul.



prestar a fim de poder subsidiar as passagens de europeus. (DEAN, 1977, p.166)

Como aponta George Andrews (1988), os governos e as classes dominantes fazem uma escolha política: canalizar enormes somas de recursos ao negócio imigrantista, viabilizando a vinda e o estabelecimento de milhares de pessoas. Através desse conjunto de medidas, a elite brasileira e especificamente paulista busca assegurar as condições para “acolher em seu vasto seio o êxodo dos povos europeus”, como expressa João Baptista de Lacerda, o representante brasileiro no Congresso Mundial das Raças, em 1911.

Entendemos que a reflexão sobre a imigração feita pela SPI é relevante porque as representações, de uma forma geral, influem fortemente sobre a realidade. Vimos ao longo desse trabalho o lugar de destaque dos estigmas e mitos de origem na constituição do branqueamento e do racismo; da mesma forma, as imagens e construções simbólicas sobre os imigrantes e as outras populações seguem operando, preenchendo de conteúdo os lugares sociais e legitimando estruturas de dominação. Os privilégios dos imigrantes no contexto do pós-abolição precisam ser percebidos, elencados e analisados criticamente de forma comparativa às condições vividas por outros grupos; uma abolição feita sem qualquer compensação econômica é apenas uma parte da conjuntura que explica a marginalização dos não brancos, especialmente dos negros, num contexto histórico turbulento dominado por uma mentalidade racista. A questão indígena também precisa ser trazida para o interior do debate sobre o branqueamento: o *boom* da economia cafeeira é a reafirmação e o espalhamento do modo de vida europeu, implicando em uma assimilação violenta e um etnocídio de grandes proporções, ainda pouco estudado. Teimosamente, os povos originários seguem existindo e exigindo seu direito a seu modo de vida particular; as ciências sociais não podem se furtar a esse debate e, quiçá, a esse combate em torno das necessárias e urgentes reparações históricas.

Finalmente, localizar historicamente o processo de racialização, como fizemos ao longo desse trabalho, não exclui a necessidade de considerar a noção de raça. No Brasil, o reconhecimento científico da não existência da raça é apropriado, muitas vezes, para fins escorregadios: negar a raça, afinal, é um passo para negar o racismo. Reafirmando-se o mito da democracia racial, aponta-se (muitas vezes com boa vontade) que o problema não é racial, mas social, o que é um falso problema: qual é o problema racial que não é social? A raça não é mais do que uma categoria social, pois não é criada em outro lugar senão na sociedade, respondendo a interesses que fermentam ali; sendo uma construção social, é possível dizer

que, depois de construída, passa efetivamente a *existir*. Como observa Lilia Schwarcz (2012), no Brasil, graças a um racismo silencioso e sorrateiro, a raça é quase um tabu. É preciso, portanto, dizer que os problemas são sim, também, *raciais*, no sentido de que grupos étnicos específicos – os europeus, e depois aqueles que os sucederam nas classes dominantes autóctones – impuseram uma ordem social que submeteu os não brancos à escravização, à marginalização social e também a um projeto assimilacionista que segue em andamento, buscando impor formas sociais, econômicas e simbólicas herdadas do colonialismo. O branqueamento, fenômeno secular e complexo ligado às relações de poder no interior dos arranjos sociais, subsiste hoje também em termos *raciais*; enfrentar essa herança é, sem dúvida, a parte que nos cabe nesse latifúndio.

\*\*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Livros, teses, artigos, documentação consultada

ABUD, Kátia Maria. **O Sangue Intimorato e as Nobilíssimas Tradições: A Construção de um Símbolo Paulista: o Bandeirante**. Tese (História). Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1985

ALCORÃO. Português. **Alcorão Sagrado**. Versão portuguesa diretamente do árabe por Samir el Hayek. Apresentação de S. E. Dr. Abdalla Abdel Chakur Kamel. São Paulo: Tangará, 1975

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. **Escravidão e Transição**. O Espírito Santo (1850-1888). Rio de Janeiro: Graal, 1984

ALMEIDA, Bárbara Pacheco de. O Desenvolvimento Histórico do Brasil na Obra de Heinrich Gottfried Handelman (1860). **Revista de História da UEG**, v. 3, n. 1, 2014. Disponível em <<http://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/1621>> Acesso em 20-7-2015

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios no Tempo da Corte. Reflexões sobre Política Indigenista e Cultura Política Indígena no Rio de Janeiro Oitocentista. **Revista USP**, n. 79, Set-Out-Nov 2008. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/79/09-mariaregina.pdf>. Acesso em 25-4-2015

ALONSO, Ângela. **Ideias em Movimento**. A Geração 1870 na Crise do Brasil- Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002

ALVIM, Zuleika M. F. **Brava Gente! Os Italianos em São Paulo. 1870-1920**. Brasiliense, 1986

AMORIM, Galeno (org.). **Os Desbravadores**. Ribeirão Preto: Palavra Mágica, 2001

ANDREWS, George. **Negros e Brancos em São Paulo – 1888-1988**. São Paulo, Edusp, 1988

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de Meu Pai**. A África na Filosofia da Cultura. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco**. O Negro no Imaginário das Elites – Século XIX. 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2004

BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. **Cartas do Solitário**. 4ª ed. São Paulo: Nacional, 1975. Disponível também em <<http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/13/Cartas-do-Solitario>>. Último acesso em 23-7-2015

\_\_\_\_\_. **Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro.** Estudos Brasileiros. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1937. Disponível em <<http://www.brasiliana.com.br/obras/os-males-do-presente-e-as-esperancas-do-futuro-estudos-brasileiros>>. Último acesso em 20-7-2015

BEIGUELMAN, Paula. **A Crise do Escravismo e a Grande Imigração.** 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981

\_\_\_\_\_. **A Formação do Povo no Complexo Cafeeiro.** Aspectos Políticos. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Livraria Pioneira, 1978

BENTO, Maria Aparecida Silva e CARONE, Iraí (orgs.). **Psicologia Social do Racismo – Estudos sobre o Branqueamento e a Branquitude no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2002

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. **Tietê, Tejo, Sena.** A obra de Paulo Prado. Campinas: Papyrus, 2000

BIANCO, Maria Eliana Basile. **A Sociedade Promotora de Imigração.** 1886-1895. São Paulo, 1982. Dissertação (História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Anotada.** [The Ryrie Study Bible.] Versão Almeida, Revista e Atualizada. Com introdução, esboço, referências laterais e notas de Charles Caldwell Ryrie. 1ª ed. brasileira. São Paulo: Mundo Cristão, 1991

BINZER, Ina von. **Os Meus Romanos: Alegrias e Tristezas de uma Educadora Alemã no Brasil.** Tradução de Alice Rossi e Luisita da Gama Cerqueira. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994

BLACKBURN, Robin. **A Construção do Escravismo no Novo Mundo: do Barroco ao Moderno (1492-1800).** Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2003

BLAJ, Ilana. **A Trama das Tensões: O Processo de Mercantilização de São Paulo Colonial (1681-1721).** São Paulo: Humanitas, 2002. Trabalho originalmente apresentado como Tese de Doutorado. FFLCH, USP, 1995

BOMFIM, Manoel. **América Latina: Males de Origem.** Rio de Janeiro: TopBooks, 2000

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996

BOXER, Charles Ralph. **Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825).** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967

BROWN, Dee Alexander. **Enterrem meu Coração na Curva do Rio.** Tradução de Geraldo Galvão Ferraz. Porto Alegre: L&PM, 2009

BRUNSCHWING, Henri. **A Partilha da África Negra.** Tradução de Joel J. da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2006

BUENO, Antonio González. Carl von Linné. La Pasi3n por la Sistemática. In: **Dendra**

**Médica** – Revista de Humanidades. Vol. 6, n. 2, Nov/2007. Disponível em <[http://www.dendramedica.es/revista/v6n2/Carl\\_von\\_Linn.\\_La\\_pasion\\_por\\_la\\_sistematica.pdf](http://www.dendramedica.es/revista/v6n2/Carl_von_Linn._La_pasion_por_la_sistematica.pdf)>. Acesso em 5-02-2015

BUENO, Thiago Martins Barbosa. **Alberto Torres, Manoel Bomfim e a Questão Nacional Brasileira**. Dissertação (Ciências Sociais). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2014

CALAINHO, Daniela Buono. **Em Nome do Santo Ofício**: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Dissertação (História), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1992

CARDOSO, Fernando Henrique. **Dos Governos Militares a Prudente – Campos Sales**. In Boris Fausto (org.), HGCB – O Brasil Republicano, t. III, vol. 1. São Paulo, Difel., 1977

CARNEIRO, José Fernando. **Imigração e Colonização no Brasil**. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1950

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito Racial**: Portugal e Brasil colônia. São Paulo: Brasiliense, 1988

CARVALHO, José Murilo de. (1990). **A Formação das Almas**: O Imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras

\_\_\_\_\_. (1988). **Teatro de Sombras**: A Política Imperial. São Paulo: Vértice; Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: IUPERJ

CENNI, Franco. **Italianos no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2003

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**. Uma História das Últimas Décadas da Escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 1980

CHIAVENATO, Júlio José. **O Negro no Brasil**. Da Senzala à Guerra do Paraguai. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1980

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. O Romanismo nas Origens da Cultura Jurídica Brasileira. **Revista do Centro Acadêmico Afonso Pena**, n.1, 2009. Disponível em <http://www2.direito.ufmg.br/revistadocaap/index.php/revista/article/view/37>. Acesso em 5-10-2015

COMAS, Juan et al. **Raça e Ciência**. Vol. I. Coleção Debates, dirigida por J. Guinsburg. Tradução do original da UNESCO *Le racisme devant la science*. São Paulo: Perspectiva, 1970

CONRAD, Robert. **Os Últimos Anos da Escravidão no Brasil**. 1850-1888. Trad. Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975

CORTÉS, Francisco. ¿Qué era la Bilis Negra? (Comentário ao vocábulo ‘Melancolia’).

**Diccionario Médico-biológico, Histórico y Etimológico** – Universidad de Salamanca. Janeiro de 2013. Disponível em <<http://dicciomed.eusal.es/palabra/melancolia>>. Acesso em 25-01-2015

CORTESÃO, Jaime. **Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação [Departamento da Imprensa Nacional], 1958

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala à Colônia**. São Paulo: UNESP, 1998

COSTA, Paula Pinto e PIMENTA, Maria Cristina. A Cruzada e os Objectivos Fundacionais das Ordens Religioso-Militares em Portugal. In: **Revista Portuguesa de História**. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de História Económica e Social. Coimbra, 2008/ 2009

COUTO, Cláudia. A Questão da Escravatura nos Sermões do Padre Antônio Vieira. In: **Padre Antônio Vieira: 400 anos depois**. Org. Lélia Parreira Duarte e Maria Thereza Abelha Alves. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2009

COUTY, Louis. **Le Brésil en 1884**. Ebauches Sociologiques. Rio de Janeiro: Faro & Lino Editeurs, 1884 [Edição brasileira: O Brasil em 1884: Esboços Sociológicos. Tradução Lígia Vassalo. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: Senado Federal, 1884]

\_\_\_\_\_. **L'Esclavage au Brésil**. Paris: Librairie de Guillaumin et Cie., 1884

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, Estrangeiros**. Os Escravos Libertos e sua Volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985

\_\_\_\_\_. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura; FAPESP, 1992

CUNHA JR., Henrique. **Tecnologia Africana na Formação Brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010. Disponível em <[http://www.ifrj.edu.br/webfm\\_send/268](http://www.ifrj.edu.br/webfm_send/268)>. Último acesso em 5-07-2015

CUNHA JR., Henrique. **A População Negra tinha Formação Profissional na Abolição**. Texto disponibilizado no Curso de História e Cultura Africanas do Núcleo de Consciência Negra da Universidade de São Paulo. São Paulo: fevereiro de 2014

D'ÁVILA, Luiz Felipe. **Dona Veridiana**. A Trajetória de uma Dinastia Paulista. São Paulo: A Girafa, 2004

DEAN, Warren. **Rio Claro: um Sistema Brasileiro de Grande Lavoura**. 1820-1920. São Paulo: Paz e Terra, 1977

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. São Paulo, Martins, 1940

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995

DIWAN, Pietra. **Raça Pura**. Uma História da Eugenia no Brasil e no Mundo. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012

DOMINGUES, Petrônio José. **Uma História Não Contada**. Negro, Racismo e Branqueamento em São Paulo no Pós-Abolição. São Paulo: SENAC, 2004

DUARTE, Marcello Felipe. De Araribóia a Martim Afonso: a Metamorfose Indígena pela Guerra nas Águas da Guanabara. **Revista Navigator**, v. 7, n. 14, 2011. Disponível em <[http://www.revistanavigator.com.br/navig14/art/N14\\_art1.pdf](http://www.revistanavigator.com.br/navig14/art/N14_art1.pdf)>. Acesso em 4-05-2015

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Comunidade. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

FAUSTINO, Deivison Mendes. A Emoção é Negra, a Razão é Helênica? Considerações Fanonianas sobre a (Des)Universalização do “Ser” Negro. **Revista Tecnologia & Sociedade**, v. 9, n. 18 (2013). Disponível em <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rts/article/view/2629>> Último acesso em 20-10-2015

FERNANDES, Fabiano. O Processo de Formação da Ordem de Cristo e a Conjuntura dos Reinos Ibéricos (C. 1250-1326). In: **Revista Signum**, vol. 13, n. 12, 2012. Disponível em <<http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn11/article/viewFile/81/81>> . Acesso em 27-04-2015

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**. Ensaio de Interpretação Sociológica. Prefácio José de Souza Martins. 5ª ed. São Paulo: Globo, 2006

\_\_\_\_\_. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. O Legado da “Raça Branca”. Vol. 1. 5ª ed. São Paulo: Globo, 2008

FERNANDES, Maria Fernanda Lombardi. **A Esperança e o Desencanto**: Silva Jardim e a República. São Paulo: Humanitas, 2008

\_\_\_\_\_. **Crise e Reorganização Nacional: O Pensamento de Alberto Torres**. Dissertação (Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997

FERREIRA, Ricardo Bruno da Silva. O Negro como “Problema”. A Escravidão no Conselho de Estado (1841-1889). **Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Disponível em <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402019650\\_ARQUIVO\\_ArtigoCompleto29RBA-ONegrocomoProblema-RicardoBrunodaSilvaFerreira.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402019650_ARQUIVO_ArtigoCompleto29RBA-ONegrocomoProblema-RicardoBrunodaSilvaFerreira.pdf)>. Acesso em 20-08-2014

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo Negro Caído no Chão**. O Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008

FOSTER, Eugénia da Luz Silva. **Racismo e Movimentos Instituintes na Escola**. Tese (Educação). Centro de Ciências Sociais e Aplicadas, Universidade Federal Fluminense.

Niterói, 2004

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil**, Séculos XVI-XVII-XVIII. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954

FRANCO, Francisco Soares. **Ensaio sobre os Melhoramentos de Portugal e do Brasil**. Imprensa Régia, Portugal, 1820. Disponível em <<https://archive.org/details/ensaiosobreosmel00fran>>. Acesso em 9-09-2015

FREITAS, Décio. **Escravos e Senhores de Escravos**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. 51ª ed. Global: São Paulo, 2006

g1.globo.com. **Deputado vê 'podridão' em gays e diz que há 'maldição' sobre africanos**. Disponível em <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2011/03/deputado-ve-podridao-em-gays-e-diz-que-africanos-sao-amaldicoados.html>>. Acesso em 27-06-2015

g1.globo.com. **História e Bíblia mostram 'maldição' contra África, diz Feliciano em defesa**. Disponível em <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/04/ao-stf-feliciano-diz-que-historia-e-biblia-mostram-maldicao-africanos.html>>. Acesso em 27-06-2015

GAHYVA, Helga. **O Inimigo do Século**. Um Estudo sobre Arthur de Gobineau (1816-1882). Tese (Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia) – IUPERJ, Rio de Janeiro, 2006

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e Dupla Consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012

GÓES, Weber Lopes. **O Pensamento de Arthur de Gobineau no Seio do Caleidoscópio da Ideologia do Racismo**. Dissertação (Ciências Sociais). Especialização. Centro Universitário Fundação Santo André, Santo André, 2011

GODOY, Silvana Alves de. A Nobreza Indígena e seus Descendentes nos Campos de Piratininga no Século XVI. In: **Recôncavo** – Revista de História da UNIABEU, vol. 4, n. 7, 2014. Disponível em <[http://www.uniabeu.edu.br/publica/index.php/reconcavo/article/view/1692/pdf\\_47](http://www.uniabeu.edu.br/publica/index.php/reconcavo/article/view/1692/pdf_47)>. Acesso em 25-04-2015

GONÇALVES, Paulo Cesar. **Mercadores de Braços**. Riqueza e Acumulação na Organização da Emigração Europeia para o Novo Mundo. São Paulo: Alameda, 2012

\_\_\_\_\_. **Migração e Mão-de-Obra**. Retirantes Cearenses na Economia Cafeeira do Centro-Sul (1877-1901). São Paulo: Humanitas, 2006

GONTIJO, Rebeca. Manoel Bomfim, “Pensador da História” na Primeira República. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, n. 45, pp. 129-154 - 2003. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16523.pdf>>. Acesso em 28-6-2015



GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **A Colonização do Sertão da Paraíba: Agentes Produtores do Espaço e Contatos Interétnicos (1650-1730)**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Centro de Ciências Exatas e da Natureza, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, PB, 2006

GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O Associativismo Transnacional Cigano: Identidades, Diásporas e Territórios**. Tese. Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34: FUSP, 1999

GUGLIOTTA, Alexandre Carlos. **Entre Trabalhadores Imigrantes e Nacionais**. Tavares Bastos e seus Projetos para a Nação. Dissertação (História Social), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em <[http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007\\_GUGLIOTTA\\_Alexandre\\_Carlos-S.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2007_GUGLIOTTA_Alexandre_Carlos-S.pdf)> Acesso em 15-6-2015

HABIB, Paula Arantes Botelho Briglia. **Saneamento, Eugenia e Literatura**. Os Caminhos Cruzados de Renato Kehl e Monteiro Lobato (1914-1926). Comunicação apresentada no XXIV Simpósio Nacional de História, Associação Nacional de História – ANPUH. 2007. Disponível em <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S24.0436.pdf>>. Acesso em 18-6-2015

HANDELMANN, Heinrich. **História do Brasil**. Trad. Lúcia Furquim Lahmeyer. 4ª ed. São Paulo/ Belo Horizonte: Itatiaia/ Edusp, 1982

HOFBAUER, Andreas. O Conceito de “Raça” e o Ideário do “Branqueamento” no Século XIX. Bases Ideológicas do Racismo Brasileiro. **Teoria & Pesquisa**, v. 42-43, p.63-110, 2003. Disponível em <[https://andreashofbauer.files.wordpress.com/2011/08/o-conceito-de-raca-e-a-ideologia-do-branqueamento-sc3a9cxix\\_2003.pdf](https://andreashofbauer.files.wordpress.com/2011/08/o-conceito-de-raca-e-a-ideologia-do-branqueamento-sc3a9cxix_2003.pdf)> Acesso em 15-06-2015

\_\_\_\_\_. **Uma História de Branqueamento ou O Negro em Questão**. Tese (Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1999

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, Publifolha, 2000

\_\_\_\_\_. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

\_\_\_\_\_. **Caminhos e Fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

\_\_\_\_\_. **O Extremo Oeste**. São Paulo: Brasiliense, 1986

HOLLOWAY, Thomas H. **Imigrantes para o Café**: Café e Sociedade em São Paulo, 1886-1934. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984

HUTTER, Lucy Maffei. **Imigração Italiana em São Paulo (1880-1889)**. Os Primeiros Contatos do Imigrante com o Brasil. São Paulo, 1971. Tese (História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

ITO, Patrícia do Carmo Pereira e GUZZO, Raquel Souza Lobo. Diferenças Individuais: Temperamento e Personalidade; Importância da Teoria. **Revista Estudos de Psicologia**, PUC-Campinas, v. 19, n. 1, p. 91-100, janeiro/abril 2002. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v19n1/a08.pdf>>. Acesso em 5-02-2015.

JACINO, Ramatis. **O Branqueamento do Trabalho**. São Paulo: Nefertiti, 2008

JAMES, C. L. R. [Cyril Lionel Robert] **Os Jacobinos Negros**. Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000

KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Pioneira, 1971

KEHL, Renato. **Lições de Eugenia**. Livraria Francisco Alves, 1935

KOK, Glória. Peregrinações, Conflitos e Identidades Indígenas nas Aldeias Quinhentistas de São Paulo. **XXV Simpósio Nacional de História**, em Fortaleza, Ceará, de 12 a 17 de Julho de 2009. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Gloria.pdf>. Acesso em 4-05-2015

LACERDA, João Baptista. Sur les Métis au Brésil. In: **Premier Congrès Universel des Races: 26-29 juillet 1911**. Paris, Imprimerie Devouge, 1911

\_\_\_\_\_. **Congresso Universal das Raças**. Rio de Janeiro: s.n. 1912

LEITE, Dante Moreira. **O Caráter Nacional Brasileiro**. História de uma Ideologia. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1969

LEITE, Fabiana Raquel. **A Língua Geral Paulista e o “Vocabulário Elementar da Língua Geral Brasília”**. Dissertação. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2013. Disponível em <<http://tupi.fflch.usp.br/sites/tupi.fflch.usp.br/files/A%20lingua%20geral%20paulista.pdf>>. Acesso em 21-09-2015

LEITE, José Correia. **...E Disse o Velho Militante José Correia Leite**: Depoimentos e Artigos. Organização e textos de Luiz Silva (Cuti). São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992

LEITE, Serafim. **Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil**. Ed. 4º Centenário. Coimbra: Tipografia Atlântica, 1956. Disponível em <<http://www.projeto compartilhar.org/bartiraejooramalho.htm>>. Acesso em 25-04-2015

LEME, Luiz Gonzaga da Silva. **Genealogia Paulistana**. Tomo III. Duprat & comp., 1904. Disponível em <<http://buratto.org/paulistana/>> e também em <[https://archive.org/stream/GenealogiaPaulistana/Genealogia\\_paulistana\\_III\\_1904#page/n89/mode/2up](https://archive.org/stream/GenealogiaPaulistana/Genealogia_paulistana_III_1904#page/n89/mode/2up)>. Último acesso em 22-09-2015

LEME, Pedro Taques de Almeida Pais. **História da Capitania de São Vicente**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/sf000043.pdf>>. Último acesso em 21-09-2015

\_\_\_\_\_. **Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica**. 5ª ed. Prefácio e textos inéditos de Afonso de E. Taunay. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980

LEVI, Darrell Erville. **A Família Prado**. São Paulo: Cultura 70 Livraria e Editora, 1977

LIMA, Tania Andrade. Humores e Odores. Ordem Corporal e Ordem Social no Rio de Janeiro. Século XIX. **História, Ciências e Saúde – Manguinhos**, vol. 2, n. 3. Rio de Janeiro, nov/ feb. 1996. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59701996000400004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59701996000400004&script=sci_arttext)>. Acesso em 5-02-2015

LOTIERZO, Tatiana H. P. e SCHWARCZ, Lilia K. M. Raça, Gênero e Projeto Branqueador: “A Redenção de Cam”, de Modesto Brocos. In **Artelogie**, nº 5, Outubro 2013. Disponível em <<http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article254>> Acesso em 28-09-2015

LUKÁCS, Georg. **El Asalto a la Razón**. La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **O Plano e o Pânico**. Os Movimentos Sociais na Década da Abolição. Rio de Janeiro/ São Paulo: Editora UFRJ/ EDUSP, 1994

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. **Memórias para a História da Capitania de São Vicente**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975

MAIO, Marcos C. e SANTOS, Ricardo V. (orgs.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1993

MARCOVITCH, Jacques. **Pioneiros e Empreendedores**. A Saga do Desenvolvimento no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006

**Martinho Prado Jr.. In Memoriam...** 1843-1943. São Paulo: Elvino Pocaí, 1944

MARTINS, José de Souza. **O Cativo da Terra**. 9ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2010

MARTINS, Maria Fernanda Vieira. **A Velha Arte de Governar**. Um Estudo sobre Política e Elites a partir do Conselho de Estado (1842-1889). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2007

\_\_\_\_\_. A Velha Arte de Governar – O Conselho de Estado no Brasil Imperial. **Topoi**. Revista de História, Rio de Janeiro. V. 7, n. 12, jan./jun. 2006. Disponível em [http://www.revistatopoi.org/numeros\\_anteriores/topoi12/topoi12a6.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi12/topoi12a6.pdf). Acesso em 19-10-2015

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se Deve Escrever a História do Brasil. In **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, n. 219, 1953, p.188.

\_\_\_\_\_. **O Estado do Direito entre os Autóctones no Brasil.** São Paulo: Edusp, 1982

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política.** Livro I: O Processo de Produção do Capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013

MATTOS, Hebe Maria. **Das Cores do Silêncio:** Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil, Século XIX. Rio de Janeiro, Nova Fronteira

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue:** Uma Fraude Genealógica no Pernambuco Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967

MEMMI, Albert. **Le Racisme.** Editions Gallimard, 1982

MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. A Experiência Imperialista Romana: Teorias e Práticas. **Revista Tempo**, n. 18, janeiro de 2005. Rio de Janeiro. Disponível em <<http://www.historia.uff.br/tempo/site/?cat=46>>. Acesso em 15-04-2015

MENDONÇA, Regina Kátia Rico Santos de. **Escravidão Indígena no Vale do Paraíba.** Exploração e Conquista dos Sertões da Capitania de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, Século XVII. Dissertação (História Social). Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e Fazendeiros de São Paulo.** São Paulo: Hucitec/ Polis, 1977

MONSMA, Karl. Vantagens de Imigrantes e Desvantagens de Negros: Emprego, Propriedade, Estrutura Familiar e Alfabetização Depois da Abolição no Oeste Paulista. **Dados – Revista de Ciências Sociais** [online], vol. 53, n. 3, 2010

\_\_\_\_\_. Desrespeito e Violência: Fazendeiros de Café e Trabalhadores Negros no Oeste Paulista, 1887-1914. **Anos 90**, Dossiê Etnicidade, Porto Alegre, v. 12, n. 21/22, p.103-149, jan./dez. 2005

MONTEIRO, John Manuel. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: A Presença Indígena na História de São Paulo. In: PORTA, Paula (org.). **História da Cidade de São Paulo.** A Cidade Colonial 1554-1822. São Paulo: Paz e Terra, 2004

\_\_\_\_\_. **Tupis, Tapuias e Historiadores.** Estudos de História Indígena e Indigenismo. Tese de Livre-Docência. Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas, 2001

\_\_\_\_\_. **Negros da Terra.** Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

MOTTA FILHO, Cândido. **A Vida de Eduardo Prado.** Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1967

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. Quilombos, Insurreições, Guerrilhas. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi e Fundação Maurício Grabois, 2014

\_\_\_\_\_. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2004

\_\_\_\_\_. **As Injustiças de Clio: O Negro na Historiografia Brasileira**. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990

\_\_\_\_\_. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988

MOTTA, José Flávio. **Escravos Daqui, Dali e de mais Além**. O Tráfico Interno de Cativos na Expansão Cafeeira Paulista (Areias, Guaratinguetá, Constituição/ Piracicaba e Casa Branca, 1861-1887). São Paulo: Alameda, 2012

MUNANGA, Kabengele. Da África ao Brasil. Entrevista com o Prof. Kabenguele Munanga. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2013, v. 56, n. 1, p. 519. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/download/64518/67166>>. Acesso em 15-12-2014

\_\_\_\_\_. Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. In: **Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira**. Org. André Augusto P. Brandão. Niterói: Ed. da Universidade Federal Fluminense, 2004

\_\_\_\_\_. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**. Identidade Nacional versus Identidade Negra. São Paulo, 1997. Tese de Livre-Docência (Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

MUNDIM, Rosa Maria Santos. “Porque Deles é o Reino dos Céus...” Um Olhar sobre a Escravidão Negra num Sermão do Padre Vieira. In: **Padre Antônio Vieira: 400 anos depois**. Organização Lélia Parreira Duarte e Maria Theresa Abelha Alves. Belo Horizonte: PUC Minas, 2009

MUNHOZ, Pedro Ivo de Oliveira. “Nobiliarquia Paulistana Histórica e Genealógica”: Contexto, Propósitos e Repercussões. **Anais do 3º Seminário Nacional de História da Historiografia: Aprender com a História?** Ouro Preto: Edufop, 2009

NABUCO, Joaquim. **O Abolicionismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Publifolha, 2000. Disponível também em <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action&co\\_obra=1835](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action&co_obra=1835)> Acesso em 20-7-2015

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro**. São Paulo: Paz e Terra, 1978

NIGRI, André. **Monteiro Lobato e o Racismo**. In Revista Bravo! N. 165, Maio de 2011

NKOSI, Deivison. **As Contribuições Africanas para o Desenvolvimento Humano-universal**. Registro de palestra. 21 de dezembro de 2012. Disponível em <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/?p=1760>>. Último acesso em março/2014

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de Marca: As Relações Raciais em Itapetininga**. São Paulo: Edusp, 1998

NOVINSKY, Anita. Ser Marrano em Minas Colonial. **Revista Brasileira de História**, v. 21, n. 40, p. 161-175, 2001

\_\_\_\_\_. **Cristãos-Novos na Bahia**. São Paulo, Perspectiva, 1992

\_\_\_\_\_. **A Conspiração do Silêncio**: Uma História Desconhecida sobre os Bandeirantes Judeus no Brasil. Contribuição ao Colóquio Edição n. 20. Disponível em <[http://www.congresojudio.org.ar/uploads/coloquio/139/coloquio\\_version\\_descarga.pdf](http://www.congresojudio.org.ar/uploads/coloquio/139/coloquio_version_descarga.pdf)>. Acesso em 5-09-2015

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A Conquista do Espaço: Sertão e Fronteira no Pensamento Brasileiro. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. Vol. 5, Rio de Janeiro: Julho de 1998. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59701998000400011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59701998000400011). Acesso em 23-09-2015

ORNELLAS, Manoelito de. **Um Bandeirante da Toscana**. Pedro Morganti na Lavoura e na Indústria Açucareira de São Paulo. São Paulo, Edart, 1967

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985

**Pedro Taques de Almeida Paes Leme**. Colégio Brasileiro de Genealogia. Disponível em <<http://www.cbg.org.br/novo/colégio/historia/patronos/pedro-taques-leme/>>. Último acesso em 21-09-2015

PELÚCIA, Alexandra Maria Pinheiro. **Martim Afonso de Sousa e a sua Linhagem**: A Elite Dirigente do Império Português nos Reinados de D. João III e D. Sebastião. Dissertação de Doutorado em História, Especialidade em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2007

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Avicena e o Poema da Medicina**. A Doutrina dos Temperamentos de Galeno. Disponível em <[https://www.academia.edu/2588238/Avicena\\_e\\_o\\_Poema\\_da\\_Medicina\\_a\\_doutrina\\_dos\\_temperamentos\\_de\\_Galeno](https://www.academia.edu/2588238/Avicena_e_o_Poema_da_Medicina_a_doutrina_dos_temperamentos_de_Galeno)>. Acesso em 4-02-2015

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura; FAPESP, 1992

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa Confederação Tamoio. **Mana [online]**. V. 16, n. 2, 2010, pp. 401-433. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v16n2/07.pdf>>. Acesso em 15-06-2015

PETER FILHO, Jovacy. **Reintegração Social**. Um Diálogo entre a Sociedade e o Cárcere. Dissertação (Direito Penal, Medicina Forense e Criminologia). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2136/tde-02052012-153744/en.php>>. Acesso em 29-7-2015



PETTINATI, Francesco. **O Elemento Italiano na Formação do Brasil**. De Américo Vespucci a Líbero Badaró. São Paulo, Editor Elvino Pocai, 1939

PETRI, Kátia Cristina. “**Mandem Vir seus Parentes**”: a Sociedade Promotora de Imigração em São Paulo (1886-1896). Dissertação (História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010

PETRONE, Maria Thereza Schorer. **A Lavoura Canavieira em São Paulo**: Expansão e Declínio (1765-1851). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962

\_\_\_\_\_. Um Comerciante do Ciclo do Açúcar Paulista: Antonio da Silva Prado (1817-1829). I. In **Revista de História**, n. 73. São Paulo, 1968

\_\_\_\_\_. Um Comerciante do Ciclo do Açúcar Paulista: Antonio da Silva Prado (1817-1829). II. In **Revista de História**, n.76. São Paulo, 1968

POLIAKOV, Léon. **O Mito Ariano**. Ensaio sobre as Fontes do Racismo e dos Nacionalismos. São Paulo: Perspectiva, 1974

PRADO JR., Caio. **Evolução Política do Brasil e Outros Estudos**. São Paulo, Companhia das Letras, 2012

\_\_\_\_\_. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 16ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1979

\_\_\_\_\_. **História Econômica do Brasil**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1961

PRADO, João Fernando de Almeida. **As Bandeiras**. São Paulo: IBRASA, 1986

PRADO, Nazareth. **Antonio Prado no Império e na República**: Seus Discursos e Actos Colligidos e Apresentados por sua Filha Nazareth Prado. Rio de Janeiro: Briguiet, 1929

PRADO, Paulo. **Paulística**. Historia de São Paulo. Rio de Janeiro, Ariel, 1934

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**. Ensaio sobre a Tristeza Brasileira. São Paulo: Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas), 1928

PRADO, Eduardo. **A Ilusão Americana**. 2ª ed. Paris, Armand Colin, 1895

RAEDERS, Georges. **O Inimigo Cordial do Brasil**. O Conde de Gobineau no Brasil. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

\_\_\_\_\_. **D. Pedro II e o Conde de Gobineau**. Correspondência inédita. 1938. Disponível em <<http://www.brasiliana.com.br/brasiliana/colecao/obras/369/D-Pedro-II-e-o-Conde-de-Gobineau-correspondencia-inedita>>. Último acesso em 23-7-2015

RAMINELLI, Ronald. Nobreza Indígena na Nova Espanha: Alianças e Conquistas. **Revista Tempo**, vol. 14, n. 27, 2009, p. 68-81. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/tem/v14n27/a06v1427.pdf>. Acesso em 27 de abril de 2015

RIOS, José Arthur. **Aspectos Políticos da Assimilação do Italiano no Brasil**. São Paulo, Fundação Escola de Sociologia e Política, 1958

\_\_\_\_\_. **Italianos em São Paulo**. São Paulo, Espírito Novo e Instituições. Pioneira, São Paulo, 1968

RODNEY, Walter. **Como a Europa Subdesenvolveu a África**. Trad. Edgar Valles. Lisboa: Seara Nova, 1975

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008

ROMERO, Sílvio. **A Literatura Brasileira e a Crítica Moderna**. Rio de Janeiro: Imp. Industrial de João Paulo Ferreira Dias, 1880

ROMERO, Sílvio. **História da Literatura Brasileira**. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000117.pdf>>. Acesso em 14-07-2015

ROSÁRIO, Denise. **Guatapará: Sua História, Suas Origens**. 1998. Documento disponível no Arquivo Público de Ribeirão Preto, SP

ROSEAUX, Sébastien. Les Horizons Troubles de la Politique de « Colonisation » au Brésil: Réflexions sur l'Identité de la Nation Brésilienne à travers le Prisme de la Question Migratoire (1850-1889). **Espace Populations Sociétés**, 2014/2-3 | 2015. Disponível em <<http://eps.revues.org/5743>>. Acesso em 29-09-2015

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à Província de São Paulo**. Tradução e Prefácio de Rubens Borba de Moraes. São Paulo: Martins/ Ed. da USP, 1972

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem Tudo era Italiano**. São Paulo e Pobreza – 1890-1915. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2008

SANTOS, Ivison Poletto dos. (1) **A Sociedade Promotora de Imigração e o Financiamento Público do Serviço de Imigração: 1886-1895**. São Paulo, 2008. Dissertação (História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

\_\_\_\_\_. (2) O Público e o Privado nas Sociedades de Imigração. O Caso da Sociedade Promotora de Imigração (1886 a 1895). In **Sociedade em Debate**, v. 14, n. 2, 2008. Disponível em <<http://revistas.ucpel.tche.br/index.php/rsd/issue/view/34/showToc>>. Acesso em 15-06-14

\_\_\_\_\_. A Sociedade Promotora de Imigração. Formação e Influência (1886-1895). In **Histórica** – Revista eletrônica, n. 25. Publicado em 25-09-2007. Disponível em <<http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao25/materia02/>>. Acesso em 06-05-14

SANTOS, Ricardo Ventura e SOUZA, Vanderlei Sebastião de. O Congresso Universal das Raças, 1911: Contextos, Temas e Debates. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**.



Ciências Humanas, v. 7, n. 3, p.745-760, Set-Dez 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n3/a08v7n3.pdf>. Último acesso em 29-09-2015

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo**. Branquitude, Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014

SCHULTZ, John. **A Crise Financeira da Abolição**. 1875-1901. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Previsões são sempre Traçoeiras: João Batista de Lacerda e seu Brasil Branco. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. v. 18, n. 1, jan-mar. 2011, Rio de Janeiro, p. 225-242. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n1/13.pdf>. Último acesso em 29-9-2015

\_\_\_\_\_. **O Espetáculo das Raças**. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870 – 1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SEYFERTH, Giralda. **Identidade Étnica, Assimilação e Cidadania**. A Imigração Alemã e o Estado Brasileiro. Trabalho apresentado no XVII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 22 a 25-10-1993. Disponível em <<http://www.igtf.rs.gov.br/wp-content/uploads/2012/10/IDENTIDADE-%C3%89TNICA.pdf>>. Último acesso em 24-7-2015

SILVA, Alberto da Costa e. **A Manilha e o Libambo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002

SILVA, Bruno da. **Negros, Índios e Mestiços nas Crônicas de Pernambuco e São Paulo Setecentistas**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011

SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de Ferro**. Os Ferreiros na África Central no Século XIX. São Paulo: Alameda, 2011

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser Nobre na Colônia**. São Paulo: UNESP, 2005

SILVA, Sérgio. **Expansão Cafeeira e Origens da Indústria no Brasil**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1995

SKIDMORE, Thomas. **Preto no Branco**. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976

SLANES, Robert. **Na Senzala, uma Flor**: Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava – Brasil Sudeste, Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

SOUSA, João Cardoso de Menezes. **Theses sobre a Colonização do Brasil**: Projecto de Solução às Questões Sociaes que se Prendem a este Diffícil Problema. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1875

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A Extinção dos Brasileiros segundo o Conde de Gobineau. In **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, Jan./Jun. 2013

SOUZA, Grayce M. Bonfim. Uma Trajetória Racista: O Ideal de Pureza de Sangue na Sociedade Ibérica e na América Portuguesa. In: **Revista Politeia: História e Sociedade**, vol. 8, n. 1, 2008. Disponível em <<http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/270/303>>. Acesso em 23-08-2015

SOUZA, Laura de Mello e. Vícios, Virtudes e Sentimento Regional: São Paulo, da Lenda Negra à Lenda Áurea. **Revista de História**, n. 142-143, p. 261-276, 2000

STAHK, Moisés. O Problema da Mão-de-obra no Império do Brasil no Pensamento de Louis Couty. 1871-1888. In: **Imigrações: Questões, Inquietações**. Orgs. Ismênia de Lima Martins, Alexandre Hecker. 1ª ed. São Paulo: Expressão e Arte, 2013

STEPAN, Nancy. **“A Hora da Eugenia”**: Raça, Gênero e Nação na América Latina. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005

STOLCKE, Verena. **Cafeicultura – Homens, Mulheres e Capital**. 1850-1981. São Paulo, Brasiliense, 1986

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil**. Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 2008. Disponível em <[http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a\\_pdf/rct\\_historiaciganosbrasil2008.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/rct_historiaciganosbrasil2008.pdf)>. Acesso em 14-09-2015

TESSARI, Cláudia Alessandra. **Braços para a Colheita**. Sazonalidade e Permanência do Trabalho Temporário na Agricultura Paulista (1890-1915). São Paulo: Alameda, 2012

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os Outros**. A Reflexão Francesa sobre a Diversidade Humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993

TORAL, André Amaral de. A Participação dos Negros Escravos na Guerra do Paraguai. **Estudos Avançados [online]**. 1995, vol. 9, n. 24. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141995000200015&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000200015&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)> Acesso em 12-8-2015

TORRES, Max Sebastián Hering. “Limpieza de Sangre” ¿Racismo en Edad Moderna? **Tiempos Modernos**: Revista Electronica de Historia Moderna, v. 4, n. 9, 2003. Disponível em <<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/viewFile/26/49>> Último acesso em 15-09-2015

TREECE, David. **Exilados, Aliados, Rebeldes**. O Movimento Indianista, a Política Indigenista e o Estado-nação Imperial. São Paulo: Nanquim/ Edusp, 2008

TRIGO, Maria Helena Bueno. **Os Paulistas de Quatrocentos Anos: Ser e Parecer**. São Paulo: Annablume, 2001

ULTIMATO. **O Problema da Mancha e da Culpa em Davi**. [Editorial] Revista Ultimato. Edição 334, Jan/ Fev 2012. Disponível em <<http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/334/o-problema-da-mancha-e-da-culpa-em-davi>>. Acesso em 8-02-2015

UOL Notícias. **Deputado federal diz no Twitter que "africanos descendem de ancestral amaldiçoado"**. Disponível em <<http://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm>>. Acesso em 27-06-2015

VAINFAS, Ronaldo. A Tessitura do Sincretismo: Mediadores e Mesclas Culturais. In: João Fragoso & Maria de Fátima Gouveia (orgs.). **O Brasil Colonial**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014

VANGELISTA, Chiara. **Os Braços da Lavoura**. São Paulo: Hucitec, 1991

VENDRAME, Calisto. **A Escravidão na Bíblia**. Com uma Reflexão Preliminar sobre a Escravidão no Mundo Greco-Romano e na Civilização Ocidental. São Paulo: Ática, 1981

VERGUEIRO, Laura. **Opulência e Miséria das Minas Gerais**. São Paulo: Brasiliense, 1981

VIANA, Larissa. **O Idioma da Mestiçagem**: as Irmandades de Pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007

VIEIRA, Antonio, Pe. **Sermão da Epifania**. 1662. Disponível em <<http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/padre-antonio-vieira/sermoes.php>>. Último acesso em 26-07-2015

WALKER, Robin. **Mansa Abubakari II & Sultan Abu l-Hasan**. Disponível em <<http://www.whenweruled.com/?p=52>>. Último acesso em 28-06-2015

WEHLING, Arno. A Concepção Histórica de von Martius. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Ano 155, n. 385, p.721-731. Rio de Janeiro, Out.-Dez. 1994. Disponível em <http://www.ihgb.org.br/rihgb/rihgb1994numero0385c.pdf>. Acesso em 12-8-2015

WILLEMS, Emílio. **Assimilação e Populações Marginais no Brasil**. Estudo Sociológico dos Imigrantes Germânicos e seus Descendentes. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. Disponível também em <<http://www.brasiliana.com.br/obras/assimilacao-e-populacoes-marginais-no-brasil-estudo-sociologico-dos-imigrantes-germanicos-e-seus-descendentes>>. Último acesso em 23-7-2015

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

\*\*

## **Instituições e acervos consultados**

Arquivo Público do Estado de São Paulo

Arquivos Públicos dos municípios de Campinas, Ribeirão Preto, Rio Claro e São Paulo

Biblioteca da Casa de Portugal de São Paulo

Biblioteca da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Unifesp

Biblioteca do Campus de Rio Claro – Unesp

Biblioteca Florestan Fernandes – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras – Usp

Biblioteca Mário de Andrade – São Paulo

Biblioteca Municipal Martinico Prado – Araras

Biblioteca Pública José Theodoro de Figueiredo – Guará

Bibliotecas do Centro Cultural São Paulo

Câmaras Municipais de Araras e Ribeirão Preto

Centro de Documentação e Informação Científica (CEDIC) da PUC-SP – Arquivo Família Prado

Gabinete de Leitura – Rio Claro

Museu Republicano de Itu

## ANEXOS



Anexo 1 – A redenção de Cam. Obra de Modesto Brocos, 1895





Anexo 2 – Martinico Prado, em pintura cedida pela família à Biblioteca pública que leva seu nome. Araras, SP